4e ANNEE 10 FÉVRIER 1931

LEVEL ONE

La Vie Intellectuelle

LES ÉDITIONS DU CERF
JUVISY ✱ SEINE-ET-OISE

La Vie Intellectuelle

revue mensuelle

Permanence

11, rue Quentin-Bauchart, Paris-VIIIe

Du 1er octobre au 1er juillet

Le lundi de 10 h. à 11 h. 30

Les autres jours (sauf le dimanche) de 15 h. à 16 h.

Abonnements pour la France et les Colonies : 30 fr.

Abonnements pour l'étranger à demi-tarif postal : 40 fr.

Ces pays sont les suivants : Albanie, Allemagne, Argentine, Autriche, Belgique, Brésil, Bulgarie, Canada, Chili, Colombie, Congo Belge, Cuba, Égypte, Équateur, Espagne, Esthonie, Ethiopie, Finlande, Grèce, Guatémala, Haïti, Hollande, Hongrie, Lettonie, Lithuanie, Luxembourg, Mexique, Paraguay, Perse, Pologne, Portugal et Col., Roumanie, Salvador, Serbie-Croatie-Slovénie, Suisse, Russie (U.R.S.S.), Tchéco-Slovaquie, Terre-Neuve, Turquie, Union Sud-Africaine, Uruguay, Venezuela.

Abonnements pour l'étranger à plein tarif postal : 50 fr.

Abonnement global avec réduction à

LA VIE SPIRITUELLE — LA VIE INTELLECTUELLE — LES DOCUMENTS

FRANCE ET COLONIES	ÉTRANGER A DEMI-TARIF	ÉTRANGER A PLEIN TARIF
2 revues : 55 fr.	75 fr.	85 fr.
3 revues : 80 fr.	105 fr.	125 fr.

* *Les abonnements partent d'octobre, de janvier, d'avril et de juillet.*
* ON NE REÇOIT DES ABONNEMENTS QUE POUR L'ANNÉE ENTIÈRE.
* *Pour tout changement d'adresse envoyer 1 fr. et l'ancienne bande.*
* *Les manuscrits non insérés ne sont pas rendus.*

La correspondance doit être adressée impersonnellement à :

M. le Directeur de LA VIE INTELLECTUELLE

LES EDITIONS DU CERF

JUVISY (Seine-et-Oise)

Chèque postal : Éditions du Cerf : C. c. **Paris 1436-36**

Téléphone : **JUVISY 200**

La Vie Intellectuelle

T. X — N° 2 10 Février 1931

SOMMAIRE

RELIGION

W. Schmidt . Le Grand Dieu de la civilisation primitive 180

NOTES ET RÉFLEXIONS. *Émile Faguet moraliste : L'épreuve, texte inédit d'*E. **Faguet**, p. 206. — *Moralistes latins*, par G. **Bardy**, p. 209. — *L'Église en marche*, par **Pierre Charles**, p. 210. — *Une Vie de Jésus*, par **Marcel Brion**, p. 212. — *Le sens de la mort*, p. 213.

PHILOSOPHIE

l. Jolivet . . Réflexions en forme de discours cohérent sur un discours peu cohérent 216

NOTES ET RÉFLEXIONS. *Qu'est-ce que la scolastique? Essai d'une définition*, par **H.-D. Simonin**, p. 234. — *La loi de l'inquiétude humaine : agitation ou paix? Peter Wust*, par **G. Rabeau**, p. 243.

LETTRES

. Diès . . . Le platonisme en Tchécoslovaquie 250

NOTES ET RÉFLEXIONS. *« Approximations » de M. Charles du Bos*, par **Jacques Madaule**, p. 260.

— *« Points de vue » de M. Jean Valschaerts*, par **Georges Rocourt**, p. 264. — *« Fugitives » de M. Jean des Cognets*, par **Charles Grolleau**, p. 266. — *Le IXe Congrès de la Presse latine*, p. 267. — *L'Association de la Critique littéraire*, p. 269. — *Fâcheuses positions*, par **Les Philalèthes**, p. 270.

ARTS

René Schwob . CHARTRES. LE PORTAIL ROYAL . 2

NOTES ET RÉFLEXIONS. *Le memento pratique d'archéologie française de Vincent Flipo*, par **François Fosca**, p. 292. — *Une interprétation de Molière :* Le Médecin malgré lui *à Montparnasse*, par **Gaston Baty**, p. 294. — *Musiques nouvelles*, par **Maurice Brillant**, p. 297. — *Claude Debussy*, par **André Cœuroy**, p. 300. — *Les Disques*, par **M. Mathé**, p. 301.

HISTOIRE

Henri Bremond . LES ILLUMINÉS DE PICARDIE. MADELEINE DE FLERS. . . . 30

NOTES ET RÉFLEXIONS. *Du nouveau sur l'Affaire Dreyfus*, par **G. Charensol**, p. 327. — *Girondins et Montagnards*, par **André George**, p. 333.

RELIGION

W. SCHMIDT. *Le Grand Dieu de la civilisation primitive. Sa nature, ses attributs, son culte.*

Les études ethnologiques font apparaître de plus en plus que le monothéisme est la forme la plus ancienne, et comme naturelle, de la religion. Le P. Schmidt, dont l'autorité en ces matières est incontestée, expose en ces pages, avec une étonnante richesse de documentation, l'idée que se font de l'Être Suprême les peuplades les plus « primitives » : et ces conceptions, on le verra, sont souvent de nature à faire honte aux « civilisés ».

ÉMILE FAGUET. *L'Épreuve.*

Un article inédit de Faguet moraliste... et presque chrétien.

G. BARDY. *Moralistes latins.*

Textes choisis de Tertullien et de saint Cyprien, présentés par L. Bayard.

PIERRE CHARLES. *L'Église en marche.*

Les études d'histoire missionnaire de M. Georges Goyau.

MARCEL BRION. *Une Vie de Jésus.*

M. Alfred Poizat conte « La Vie et l'Œuvre de Jésus ».

★ ★ ★ *Le sens de la mort.*

Une curieuse étude de conversion : « La Grande Ourse », par André Malvil.

Le Grand Dieu de la civilisation primitive

Sa nature, ses attributs, son culte

I. — Le Monothéisme de la Religion de l'Être Suprême

Bon nombre de savants se refusent à voir, dans l'Être Suprême de la civilisation primitive, un dieu véritablement unique, et, pareillement, un vrai Monothéisme dans la Religion dont il est le centre. A quoi l'on peut répondre que, chez un certain nombre de tribus, ce caractère monothéiste de l'Être Suprême crève les yeux. Tel est le cas de l'Être Suprême chez la plupart des tribus Pygmées que nous connaissons, chez les Fuégiens, chez les Bochimans primitifs, chez les Kurnai, les Kulin et les Yuin du sud-est australien, chez les peuples de la civilisation arctique, à l'exception des Koryakes, et chez presque tous les peuples primitifs de l'Amérique du Nord.

Chez d'autres tribus, ce caractère monothéiste s'est obscurci par suite de mélanges avec des formes culturelles plus récentes ou du démembrement, ou de quelque autre manière qu'il appartient à une rigoureuse analyse historique de reconnaître.

Les peuples de la civilisation arctique nous offrent le phénomène caractéristique d'une division de l'Être

Suprême aboutissant à individualiser les deux fonctions de protecteur des bêtes sauvages et de protecteur des animaux domestiques. Originairement, la protection des bêtes sauvages, qui constituaient le principal moyen de subsistance, était la propre fonction de l'Être Suprême. Nous pouvons encore suivre avec précision le progrès de cette division. Dans cette civilisation, le concept de l'Être Suprême se révèle très compréhensif. Il englobe le ciel, l'atmosphère, l'orage, souvent l'univers entier. Il était inévitable qu'un démembrement s'opérât en relation avec les diverses parties de l'univers.

Dans toutes les régions où survit la civilisation primitive, le Père de la tribu auquel, originairement, la Mère de la tribu se trouve associée pour former le couple des Ancêtres, joue un rôle important, spécialement dans les cérémonies d'initiation de la jeunesse. Sous l'influence de la culture matriarcale postérieure, il prend un caractère humain et, mis en relation avec la Lune, il usurpe la place de l'Être Suprême ou se combine avec lui. Lorsque le contact se produit avec la mythologie solaire de la civilisation totémiste à droit paternel, nous voyons le jeune Soleil du matin prendre place à côté de l'Être Suprême comme son fils. Identifié dans la suite au Soleil du soir, l'Être Suprême s'efface devant le Soleil du matin.

Le problème de l'origine du mal constitue une autre menace pour l'unité de l'Être Suprême. Ce problème préoccupait déjà les hommes de l'époque primitive. Partout l'Être Suprême était conçu comme absolument bon et comme n'ayant aucune responsabilité dans le mal moral et cosmique. A ce mal il fallait trouver un Auteur, que les mythes des peuples primitifs de l'Amérique du Nord et d'un certain nombre de peuples arctiques opposent à l'Être Suprême, sans s'expliquer clairement sur son origine.

Les relations familiales de l'Être Suprême, c'est-à-dire la présence éventuelle à ses côtés d'une femme et d'enfants, représentent une nouvelle source de périls pour l'unité divine. Bon nombre de peuples primitifs ignorent complètement cette femme et ces enfants de l'Être Suprême. L'idée même qu'il puisse en être question leur paraît scandaleuse ou ridicule. Ces peuples se rencontrent dans toutes les provinces de l'aire occupée par la civilisation primitive et présentent un caractère particulièrement archaïque, il y a de bonnes raisons de penser que l'idée qu'ils se font de l'Être Suprême est la plus ancienne. Il s'agit en l'espèce des Négrilles africains, des Négritos des Philippines, des Kurnai du Sud-Est australien, des Furgiens, des Samoyèdes, des Esquimaux primitifs, des Ainos et de presque tous les peuples primitifs de l'Amérique du Nord. L'apparition d'une femme et d'enfants aux côtés de l'Être Suprême s'avère comme un phénomène tardif dont l'explication est à chercher dans la mythologie solaire ou lunaire. Il arrive même que cette origine soit positivement attestée. Ainsi se doit interpréter la condition de l'Être Suprême chez les Bochimans, les Andamènes du sud et les Semang, les Kulin, les Yuin, les Wiradyuri-Kamilaroi du sud-est australien, les Koryakes de la civilisation arctique. On peut donc considérer comme certain que l'Être Suprême des civilisations primitives n'avait originairement ni femme ni enfants.

Pour achever cet examen critique des difficultés élevées contre l'interprétation proprement monothéiste de la croyance primitive en un Être Suprême, il nous reste à préciser les rapports que soutiennent avec lui les Êtres supra-humains qui l'entourent. Toutes les fois que ces Êtres nous sont donnés plus ou moins explicitement comme des créatures de l'Être Suprême, de qui ils sont supposés tenir leurs attributs distinctifs et leurs capacités ;

plus nettement encore lorsqu'ils sont censés avoir reçu de lui leur position et leurs fonctions ; de toute évidence lorsqu'ils demeurent, dans l'exercice même de ces fonctions, soumis à son contrôle et assujettis aux règles qu'il leur a tracées, nous avons affaire à un vrai Monothéisme et les Êtres supra-humains dont il s'agit ne méritent pas le nom de dieux. Or cette suprématie ontologique et effective de l'Être Suprême et donc la présence d'un vrai Monothéisme s'observent chez les Wiradyuri-Kamilaroi, les Ainos, la plupart des tributs algonquines. Quant aux cas, fort nombreux, où ces Êtres supra-humains n'apparaissent que peu ou point, ou bien encore n'ont aucune importance réelle, leur signification ne comporte même pas de discussion.

2. — Séjour, forme et noms de l'Être Suprême

Il s'en faut de beaucoup que l'Être Suprême ait, dans les civilisations primitives, la même relation très étroite avec le ciel que nous lui voyons dans les civilisations plus récentes, en particulier dans celle des Pasteurs nomades. On raconte, chez la plupart des peuples primitifs, qu'il vivait jadis sur la terre avec les hommes, auxquels il a appris tout ce qui est bon et auxquels il a donné leurs lois morales et sociales. Tout cela suggère une très spéciale liaison entre l'Être Suprême et l'homme. Tels sont les propos des Andamènes du sud sur Puluya, des Semang sur Kari, des Australiens du sud-est, des Californiens du centre-nord, des Indiens du nord-ouest américain et de beaucoup de tribus algonquines sur leur Être Suprême respectif. Chez bon nombre de tribus américaines, on précise toutefois que l'Être Suprême était descendu du ciel pour séjourner sur la terre. De même, on raconte chez presque tous les

peuples primitifs qu'il est remonté au ciel lorsque, d'ordinaire par suite d'un péché de l'homme, il a abandonné la terre, et qu'il y fait maintenant son séjour. Les Algonquins du centre-ouest, les Lenope, les Ainos, les Samoyèdes disent qu'il habite le ciel supérieur, le quatrième, le septième, le huitième ou même le douzième ciel. Souvent par exemple chez les Californiens du centre-nord, chez les Australiens du sud-est, on précise qu'il s'en est allé de la terre dans la direction de l'est.

Aucun doute n'est possible, en dépit de cette relation avec le ciel, touchant l'attribution d'une personnalité propre et autonome à l'Être Suprême de l'époque primitive. Il ne saurait être question de l'identifier au ciel matériel. La nature précise et l'origine de ce caractère céleste qui lui est reconnu demanderaient, pour être éclaircies, un supplément de recherches documentaires et critiques. Toutes les hypothèses *a priori* qui se pourraient proposer n'avanceraient en rien l'affaire.

Il n'est pas surprenant qu'ayant le ciel pour séjour, l'Être Suprême se voie souvent attribuer l'éclair comme arme et que le tonnerre ou le mugissement et le sifflement de la tempête soient interprétés comme des manifestations de sa colère. Cependant, dans toute la civilisation arctique et chez presque tous les peuples de l'Amérique du Nord, ces fonctions ont été transférées aux oiseaux du tonnerre, qui, dans l'Amérique du Nord, sont au nombre de quatre, un pour chacun des points cardinaux. Seuls, en Amérique, les Kato et les plus anciens Yuki font exception, chez qui l'Être Suprême est aussi dieu du tonnerre. L'Être Suprême des plus anciens Bochimans a des relations étroites avec le tonnerre et l'éclair. De même Daramulun chez les Yuin, Baiamé chez les Wiradyuri-Kamilaroi du sud-est australien, et, plus encore, Kari chez les Semang, qui jettent de leur sang vers le ciel en

sacrifice propitiatoire à Kari, toutes les fois qu'il tonne et qu'il éclaire.

La relation de l'Être Suprême à la pluie féconde est moins apparente à l'époque primitive. On la constate chez les Pygmées du centre africain, chez les Bochimans, chez les Yuin et les Wiradyuri-Kamilaroi du sud-est australien. Aussi demeure-t-il douteux que cette relation doive être mise au nombre des plus anciennes caractéristiques de l'Être Suprême, surtout s'il fallait chercher son lieu d'origine dans les régions tropicales. L'importance de la pluie pour le développement de la vie des plantes et pour celui de la vie animale sont des notions pratiques qui n'ont pris de relief, la première qu'avec la civilisation de la petite Culture et la seconde qu'avec la civilisation pastorale.

Tantôt l'Être Suprême est conçu en dehors de toute forme sensible, tantôt sous forme humaine. Mais dans ce dernier cas, plutôt qu'à l'idée de forme humaine, c'est à celle de Personnalité et de Personnalité surpassant toute expérience humaine que visiblement l'on s'attache.

L'Être Suprême des Kumilaroi relève du premier type. Ils rapportent de Baiume qu'on ne peut le voir, mais seulement l'entendre et sentir sa présence. Les Fuégiens comparent leur Être Suprême au vent, qui est invisible. Cette invisibilité se retrouve chez l'Être Suprême des Négrilles Boni en Afrique orientale, des Négritos Kalinga des Philippines, des Botwa du Ruanda et des Andamènes. Les Samoyèdes disent qu'il est comme le ciel et n'a pas de forme.

Ailleurs, on assure que l'Être Suprême est « pareil à un homme », auquel, précise-t-on souvent, son âge et sa longue barbe donnent un aspect vénérable. Telle est, par exemple, l'idée que s'en font les Andamènes Puchikwar. Les tribus noires lui prêtent, naturellement, leur couleur,

par exemple certaines tribus Semang. Le contraire s'observe chez d'autres Semang où l'on rapporte qu'il a la blancheur du coton, et chez les Semang du sud-est où son nom est Kèto, Lumière.

Ceci nous amène à parler de tout un ensemble de peuples chez qui l'Être Suprême est d'une blancheur éclatante comme le feu. Ainsi pensent les Semang du nord-ouest, les Andamènes du sud, les Wiyot et les Patwin du centre-nord californien, la tribu algonquine des Lenape et celle des Winnebago, mêlée de Sioux. Chez les Maidu du centre-nord californien, on raconte que toute sa personne brille de l'éclat du soleil. Il a le visage toujours voilé. Nul ne l'a vu, sauf, une seule fois, l'Esprit du mal. Chez les Kurnai et les Wiradyuri, l'Être Suprême est enveloppé, comme d'une gloire, des rayons solaires. Chez les Samoyèdes, un chamane l'a vu tel une flamme ardente, dont son regard ne pouvait soutenir l'éclat.

Chez les Wiradyuri et les Euahlayi, Baiame revêt une grandeur apocalyptique. Il siège, au ciel, en compagnie de son épouse, en un trône pareil au cristal de roche. La partie inférieure de son corps a pris l'éclat du cristal. Autour de lui s'érigent des colonnes de cristal aux couleurs de l'arc-en-ciel. Chez les Samoyèdes, l'arc-en-ciel est la frange du manteau de Num, l'Être Suprême. Chez les Pygmées du Gabon, il est l'arc avec lequel l'Être Suprême chasse devant lui le peuple des esprits.

Nulle part, l'Être Suprême de l'époque primitive n'est représenté par une image quelconque. Il n'y a d'exception que pour les Yuin, chez qui il a été identifié à l'ancêtre tribal, et pour les Wiradyuri-Kamilaroi, pour qui il est devenu le fils du soleil.

Divers et significatifs sont les noms donnés à l'Être Suprême. Ces noms sont presque partout prononcés avec respect. On le fait d'ailleurs rarement et seulement en

cas de nécessité. Souvent l'on a recours à des circonlocutions ou à des gestes significatifs. Pour désigner Daramulun ou Bundjil, les Yuin et les Kulin se contentent d'un geste indiquant le ciel. Les noms pris de la paternité, de l'activité créatrice ou du séjour céleste sont de beaucoup les plus usités.

Toutes les civilisations primitives donnent à l'Être Suprême le nom de Père. Impossible de douter que ce nom soit extrêmement ancien et caractéristique de la culture primitive. On l'y trouve sous la forme simple : Père ; sous la forme individuelle : mon Père ; sous la forme collective : notre Père. On ne l'a pas découvert jusqu'à présent chez les Pygmées du centre africain, mais il est attesté chez les Bochimans et les montagnards Dama. Les Andamènes et les Négritos des Philippines l'ignorent, mais les Semang le connaissent, sans toutefois qu'il soit courant parmi eux. Chez les Samoyèdes, on entend : mon Père Vum (ciel). Chez les Californiens du Centre-Nord, on le trouve sur les livres des Pomo et des Patwin. Il est répandu chez les Algonquins sous ses trois formes. Il est familier aux tribus fuégiennes Yamana et Halakwulup sous la forme : mon Père. Il est d'usage courant chez les Australiens du sud-est, où il apparaît comme le nom le plus ancien de l'Être Suprême et que tout le monde connaît, même les femmes et les enfants. Chez les Kurnai, c'est même son seul nom. Ce nom de Père ne doit pas s'entendre d'une paternité physique, sauf dans les cas où l'Être Suprême s'est trouvé identifié à l'Ancêtre tribal. C'est une appellation de respect, d'amour, de confiance pour l'Être Suprême.

Ce nom de Créateur n'est pas, à loin près, aussi répandu. L'activité créatrice n'est pas partout attribuée à l'Être Suprême de l'époque primitive, du moins en termes clairs. Il arrive qu'elle soit attribuée à quelque être subordonné,

particulièrement à l'Ancêtre tribal, considéré comme Démiurge, et que le titre de Créateur lui soit donné. Ainsi en est-il chez les Koryakes. L'ensemble des tribus Pygmées semblent ignorer ce titre de Créateur pour l'Être Suprême. De même les peuples arctiques, à l'exception des Ainos, chez qui il reçoit le nom de Divin Auteur du monde. De même encore, les Bochimans, les Fuégiens et la plupart des Australiens du sud-est. Cependant Baiame est qualifié de Créateur par les Wiradyuri-Kamilaroi. Chez les peuples nord-américains, les titres d'Auteur, Créateur, Créateur de la terre, Créateur du monde, apparaissent très en relief. L'Être Suprême des Samoyèdes a pour nom : Créateur de la vie.

Les noms tirés du séjour de l'Être Suprême au ciel sont beaucoup plus répandus. Le nom même de ciel, Num, ne lui est cependant donné que par les Samoyèdes, qui représentent une civilisation de transition entre la culture primitive et celle des Pasteurs nomades. La forme la plus usuelle est : Celui de là-haut, Celui qui habite en-haut. Elle se rencontre chez les tribus du centre-nord californien, du nord-ouest américain, chez les Fuégiens et, semble-t-il, chez les Négritos, les Bochimans, les Koryakes. Les Yuin disent Mirirul, Celui qui est au ciel.

Nous ne pouvons passer sous silence d'autres noms, moins répandus à la vérité, mais souvent tout à fait caractéristiques. Celui d'Ancien ou d'Ancien qui est là-haut est assez fréquent chez les tribus primitives du nord-ouest américain, et celui de : l'Antique, chez les Yamane de la Terre-de-Feu. Les Koryakes disent : Celui de là-haut et le Maître de là-haut ; les Ainos invoquent le divin Seigneur du ciel. Le nom de Puluga que l'Être Suprême porte chez les Andamènes se rattache à la racine signifiant orage ; celui de Kari chez les Semang veut dire tonnerre. Le nom de tonnerre se rencontre encore chez

les Kato et les Yuki côtiers du centre-nord californien. Les Yoshua du nord-ouest américain disent : Celui qui donne ; le nom de Sila, porté chez les Esquimaux primitifs par l'Être Suprême, répond au concept assez indéterminé qu'ils s'en font et évoque l'idée du ciel, d'orage, de force. Les Ainos donnent à l'Être Suprême les trois beaux noms de Soutien (du monde), de Berceau (de l'enfant), et d'Inspirateur-Protecteur. Chez beaucoup de tribus algonquines, on dit le Grand Manitou, au sens de Grand Esprit par excellence, ou peut-être de Personne. De même chez les Bochimans, Ganab, Gawab ne signifie pas Esprit au sens animiste, mais Personne (invisible). Nombreux sont les noms de l'Être Suprême chez les Fuégiens Yamana. L'Antique, le bon Vieux, le Très-Haut, le Tout-Puissant et aussi, parce que, à contre-cœur, il punit, Celui qui tue ; mais le plus ordinaire est : mon Père. Les Maidu du centre-nord californien disent aussi : Celui qui tue, c'est-à-dire celui qui a le pouvoir suprême sur (la vie et sur) la mort. Les Koryakes ont pareillement un grand nombre de noms pour désigner l'Être Suprême, en plus de ceux que nous avons rapportés : le Maître, Celui qui est, l'Inspecteur, la Force, Celui qui est en dehors, l'Univers.

3. — Attributs de l'Être Suprême

Les noms que porte l'Être Suprême nous les révèlent déjà. Ils nous découvrent toute une série de perfections caractéristiques. Il convient cependant de revenir sur ce sujet des Attributs de l'Être Suprême.

C'est d'abord une manière d'éternité. On rapporte de lui qu'il est antérieur à tous les autres êtres. On précise même qu'il a toujours existé et qu'il existe à jamais. Il ne meurt pas. Tel est, par exemple, le cas de Puluga chez les

Andamènes et de Kari chez les Semang. A deux ou trois reprises, nous entendons parler de la mort de l'Être Suprême. Ainsi en est-il pour Daramulun chez les Ngarigo. Ce doit être le résultat d'une identification récente avec l'Ancêtre tribal, qui, naturellement, est mortel. Les Wiradyuri emploi à propos de Baiame le terme de *Currambin* qui signifie éternité.

L'omniscience, qui lui est assez souvent attribuée, l'est d'ordinaire en dépendance de son caractère moral et au service de son gouvernement moral. Grâce à cette omniscience, l'Être Suprême contrôle plus spécialement la conduite des hommes. C'est de quoi la jeunesse est instruite, chez les Australiens du sud-est, au cours des cérémonies d'initiation et l'on y précise que celui qui voit tout sait aussi punir. Chez les Batwa du Ruanda, on dit expressément : « Rien n'échappe à Imana, il sait tout », mêmes les pensées coupables. Chez les Wiradyuri-Kamilaroi, l'omniscience de Baiame s'étend même aux pensées secrètes du cœur. De jour, le Puluga des Andamènes voit tout. Keto, chez les Semang Batek-Nogn voit de jour et de nuit, ayant en guise d'yeux le soleil et la lune. Il en va de même pour l'Être Suprême des Samoyèdes, qui, de plus, a pour oreilles les étoiles. Chez les Halakwulup, les étoiles lui sont autant d'yeux avec lesquels il surveille la terre entière. Les Semang Kensin croient à une sorte d'omniprésence de Kari, pour qui les choses les plus éloignées sont prochaines. De même pour Gawal, l'Être Suprême des Dama-Montagnards, qui est partout et sait tout. Le Baiame des Wiradyuri-Kamilaroi trahit un commencement « d'oisiveté ». Un esprit, créé par lui et chargé de cet office, voit tout et lui rend compte de tout ce qui se passe sur la terre. Des intermédiaires analogues font leur apparition chez les Algonquins du centre-ouest. Chez certains Bochimans, ce sont les oiseaux qui rapportent tout à l'Être Suprême.

La bonté est un attribut particulièrement caractéristique de l'Être Suprême des civilisations primitives. Il est uniquement bienfaisant et tout ce que les hommes possèdent de bien vient de lui. Chez les Californiens du centre-nord, il prétend établir l'homme dans une sorte de paradis où, sans fatigue, il aura tout à souhait. La maladie et la mort de l'homme en seront exclues. La vieillesse venue, il suffira à l'homme d'un bain dans la fontaine de vie pour se retrouver jeune. Chez les Algonquins du centre-ouest, l'Être Suprême, la mort étant survenue, a institué la cérémonie de la vie destinée à la retarder le plus possible. Puluga chez les Andamènes et Baiame chez les Wiradyuri-Kamilaroi sont pitoyables et secourables. Baiame remet volontiers les péchés regrettés et amendés et s'abstient de les châtier. L'Ancien de là-haut des Californiens Wiyot-Maidu veut être prié avec confiance par quiconque est dans la détresse et ne demande qu'à lui venir en aide. Celui qui habite là-haut des Wintun prend toutes les dispositions opportunes au bénéfice des hommes qui doivent venir au monde. L'Être Suprême des Yamana est secourable et bienfaisant à ceux qui le prient. La rigueur des coups qu'il frappe lui vaut sans doute, comme, chez les Pygmées Semang, à Kari, d'être qualifié de dur et de cruel. Mais ce reproche arraché à la douleur est immédiatement corrigé par cette justification qu'il ne châtie que les méchants.

La moralité de l'Être Suprême des civilisations primitives est catégoriquement affirmée partout. Le mal moral ne le touche que comme objet de détestation et de châtiment. Ce caractère essentiellement moral de l'Être Suprême trouve son fondement dans la prérogative qu'il exerce d'être le premier et suprême législateur de la moralité. Nous aurons à revenir sur ce point. Chez certaines tribus, cette persuasion de la bonté morale de l'Être

Suprême va si loin qu'on en vient à lui opposer un représentant du mal, qui est l'adversaire-né de ses bons desseins et qui s'applique à entraver leur accomplissement. Il ne s'agit pas de dualisme, l'Être Suprême étant de beaucoup le plus puissant et, de toutes manières, supérieur. Cependant l'origine et la destinée de ce représentant du mal demeurent habituellement dans une demi-obscurité qu'il nous est jusqu'ici impossible de percer. Ainsi en est-il chez les Samoyèdes et les Ainos, chez la plupart des peuples américains primitifs, c'est-à-dire chez les Californiens du centre-nord, les tribus du nord-ouest, les Algonquins de l'ouest à l'est.

La puissance est l'attribut le plus caractéristique de l'Être Suprême des civilisations primitives, puissance sans analogue et dont on affirme souvent qu'elle est sans limites. Il s'agit pratiquement d'une vraie toute-puissance. Beaucoup de tribus du sud-est australien disent de lui : Il peut pénétrer partout et tout faire. Les Pygmées Semang estiment sa puissance supérieure à celle de tous les autres êtres. Ainsi en va-t-il des autres Êtres Suprêmes et comme sans qu'il soit besoin de le dire : Nul autre ne leur est comparable, même de loin, pour la puissance. A plus forte raison, nul ne leur est supérieur. Les tribus nord-américaines imaginent volontiers une sorte d'épreuve de leurs forces respectives entre l'Être Suprême et quelque autre Être Supérieur, d'ordinaire l'Ancêtre tribal : déplacement d'une montagne ou du cours d'un fleuve, marche sur les eaux, partage en deux d'un rocher. C'est toujours l'Être Suprême qui l'emporte. Ainsi traduisent naïvement leur admiration pour sa puissance les Kato, les Yuki, les Itsugewi, les Indiens de la Thompson-River, et, semble-t-il, les Arapaho. Les plus puissants sorciers s'avouent désarmés devant une maladie mortelle envoyée par l'Être Suprême lui-même.

L'activité créatrice est la manifestation par excellence de cette puissance. Nulle part on ne la refuse positivement à l'Être Suprême. Il arrive, par contre, qu'on ne la lui reconnaisse pas expressément ou qu'on hésite à se prononcer. Ces cas, cependant, sont rares. On cite en ce sens quelques tribus de Bochimans. Chez les Samoyèdes, non plus, l'idée de création n'arrive pas à se préciser clairement. Ni chez les Yamana et, semble-t-il, les Selknam. L'Être Suprême, en revanche, est conçu plus ou moins clairement comme créateur par l'ensemble des tribus Pygmées que nous connaissons, par les Ainos, par l'ensemble des tribus du sud-est australien, par les Fuégiens Halakwulup, et, très explicitement, par les Indiens du nord-ouest américain, par les Californiens du centre-nord, par les Algonquins de l'est et de l'ouest et par les Winnebago algonquinisés. Dans le groupe américain, l'idée de création *ex nihilo* apparaît clairement formulée. Leurs mythes ont pour objet principal la création. Leurs rites officiels en traduisent et renouvellent les phases diverses.

L'Être Suprême a créé la terre et le ciel chez les Pygmées asiatiques, les Andamènes, les Semang, les Négritos, les Bochimans, les Ainos, les Samoyèdes, les Indiens primitifs de l'Amérique du Nord, les Halakwulup, les tribus du sud-est autralien. Même l'extraction de la terre hors de l'océan primitif, que nous trouvons chez les Samoyèdes, quelques tribus du centre-nord californien et algonquins, est attribuée, dans le mythe authentique de la création des Arapah, non pas à un oiseau aquatique, mais à l'Être Suprême. Les mêmes peuples, ou peu s'en faut, attribuent à l'Être Suprême la création de l'homme ou du couple des Ancêtres de la tribu, ce qui est la forme la plus ancienne des croyances relatives à la création de l'humanité. Il leur faut joindre les Négrilles Batwa de l'Urundi et les Pygmées du Gabon. La manière de cette créa-

tion n'est pas toujours précisée. Les récits californiens, qui sont les plus détaillés, nous offrent trois versions différentes : création à partir d'une plume d'oiseau, qui semble se rattacher à un culte totémiste d'oiseaux ; création à partir de baguettes qui, pendant la nuit, deviennent des hommes ; formation du corps humain à partir d'une masse d'argile et introduction de la vie dans le corps, de nuit, par la transpiration de l'Être Suprême au milieu des hommes d'argile. Cette dernière version paraît bien être la plus ancienne. Chez les Kulin du sud-est australien on trouve le corps humain façonné dans l'argile et l'Être Suprême lui insufflant la vie par le nez, la bouche, le nombril. Chez les Semang Keuta de l'est, Kari fait pour Manoid, sa femme, deux enfants d'argile ; chez les Semang Keusiu, il se sert de fruits ; ni chez les uns ni chez les autres on ne fait mention de leur animation. L'Être Suprême, chez les Pygmées du Gabon, forme le corps du premier homme de molle argile et l'anime par sa parole souveraine. Chez les Ainos, il fait la charpente osseuse d'une pièce de bois et remplit l'intervalle de terre.

4. — L'Être Suprême et l'ordre moral

On a déjà remarqué plus haut que l'Être Suprême de l'époque primitive est toujours moralement bon lui-même. La raison profonde en est qu'il est considéré comme l'auteur et la source de la moralité. Il nous faut maintenant préciser sa relation à l'ordre moral.

Cette relation demeure assez vague chez un groupe de peuples primitifs. Tel est particulièrement le cas pour les Bochimans, les Koryakes, les Esquimaux primitifs. Cela fait, comme on le voit, un petit nombre. Chez tous les Pygmées, sur lesquels nous avons des informations un

peu précises, chez les Samoyèdes, les Ainos, les Californiens du centre-nord, les Algonquins, les Fuégiens, les Australiens du sud-est, l'Être Suprême est l'auteur de la loi morale. L'étendue de cette loi n'est pas la même chez tous les peuples. Généralement parlant, elle couvre les rites, sacrifices et prières, établis par l'Être Suprême, la soumission aux anciens, le respect de la vie humaine, la défense de verser le sang sans juste motif, la prohibition de l'adultère, de la fornication, des vices contre nature, des relations sexuelles avant le mariage, l'honnêteté, l'assistance aux indigents, aux malades, aux infirmes, aux vieillards, la procréation de nombreux enfants. Ces prescriptions sont inculquées à la jeunesse plus spécialement au cours des cérémonies d'initiation et autres semblables qui se pratiquent dans le sud-est australien, dans le centre-nord californien, chez les Algonquins et les Sioux algonquinisés, chez les Fuégiens, chez certains Pygmées, cérémonies instituées par l'Être Suprême lui-même en vue d'assurer l'éducation morale, sociale et religieuse des jeunes gens.

La moralité réelle des peuples de civilisation primitive s'avère, en somme, honorable. C'est donc qu'ils observent effectivement les prescriptions et les défenses de l'Être Suprême. Cette obéissance est de leur part d'autant plus digne de remarque que, sur le terrain de la vie sociale et politique, ils jouissent d'une entière liberté à l'égard de toute autorité humaine. Personne surtout parmi eux n'a qualité pour imposer ses ordres ou ses défenses à l'ensemble des membres de la tribu.

L'Être Suprême n'apparaît pas seulement comme le législateur de la vie morale. Grâce à son omniscience, il exerce sur elle un contrôle vigilant. Ce contrôle lui permet de récompenser le bien moral et de punir le mal moral. Toute une série de peuples primitifs font consister

cette récompense principalement dans une longue vie et ce châtiment dans une mort précoce. D'où les Wiradyuri concluent naïvement que toutes les vieilles gens sont dignes d'estime ; Dieu, autrement, ne les aurait pas laissé vieillir. L'Être Suprême donne la mort par le moyen de maladies. Kari, chez les Semang, utilise à cette fin de mauvais vents. Chez d'autres, comme les Kulin, ce sont des esprits mauvais qui servent d'agents à l'Être Suprême. Pour celui-ci, c'est un trait significatif de la bonté qu'on lui reconnaît généralement, qu'il n'exécute jamais lui-même une sentence de mort. Il la fait exécuter par des esprits mauvais dont c'est la raison d'être, comme chez les Andamènes et les Ainos, ou bien par le tigre ou quelque autre bête redoutable, qui sont ses sergents, comme chez les Semang. Cependant, ailleurs, il frappe lui-même de la foudre les criminels : ainsi encore chez les Semang.

La plupart des peuples primitifs sur lesquels nous sommes exactement informés croient, en outre, à une rétribution morale dans l'au-delà, par manière de récompense et de châtiment. Tous admettent l'existence même de cet au-delà, mais beaucoup n'ont que peu de choses à en dire. Les Yamana, par exemple, avouent qu'ils n'en connaissent rien et que cette ignorance ajoute beaucoup à la peine qu'ils éprouvent lorsqu'ils perdent quelqu'un des leurs. D'autres estiment que le sort des bons et des méchants y est pareil. Mais cela peut tenir, comme chez les Semang, à ce que tous les méchants sont supposés s'être repentis en ce monde-ci. La même idée se rencontre chez les Batwa du Ruanda. Le plus grand nombre, cependant, admettent un traitement différent pour les bons et pour les méchants dans l'au-delà. Le sort heureux des bons est affirmé plus nettement que le châtiment des méchants, dont l'idée demeure souvent incertaine et imprécise.

D'après les renseignements que nous possédons, les bons vont d'ordinaire au ciel, où réside l'Être Suprême, et souvent sont admis en sa société. Ils y mènent une vie affranchie de la mort, de la maladie, de la souffrance, pleine de toutes sortes de délices. Telle est la croyance des Maidu du nord-ouest dans le centre-nord californien. Souvent cette vie n'est que la reproduction plus heureuse de la vie d'ici-bas. Cependant, dans certains cas, toutes les représentations grossières en sont éliminées. Les Wiradyuri excluent l'alimentation matérielle. Fréquemment, on précise que la génération est abolie, par exemple chez les Andamènes du sud, les Semang, les Dama montagnards, ce qui se conçoit, la mort elle-même étant supprimée. La voie lactée est parfois le chemin qui mène au ciel : bons et méchants se partagent à sa bifurcation. Ainsi pensent les Maidu du nord-est et les Maidu des collines. Souvent l'arc-en-ciel fait fonction de pont vers l'au-delà, chez les Andamènes du sud, par exemple. D'après les Wiradyuri-Kamilaroi, une échelle, préparée par l'Être Suprême, conduit au sommet d'un massif montagneux à l'orient, d'où des esprits portent les âmes au ciel. Ailleurs, par exemple chez la plupart des tribus Semang, le séjour des âmes se trouve à l'ouest dans l'île de la félicité, en plein océan. Pour les Kulin du sud-est australien, l'âme s'en va à l'occident et s'élève au ciel sur les rayons du soleil couchant. Chez les Ainos, le ciel, séjour des bons, se trouve sous terre.

Dans certains cas, la distinction des bons et des méchants prend la forme d'un vrai jugement, pour lequel les âmes ont à comparaître devant l'Être Suprême. Telle est la croyance des Andamènes du sud (probablement), des Fuégiens Halakwulup, chez qui l'âme est censée rendre ses comptes ; des Wiradyuri, où Grogoragally, fils du soleil, présente chaque soir les morts à l'Être Suprême,

Baiame, qui prononce la sentence, tandis que le fils du soleil intercède, souvent avec succès, pour ceux qui n'ont pas été foncièrement mauvais ; des Yuin, chez qui Mirirul attend les âmes, pour les juger, sous le grand arbre du ciel ; chez les Ainos, où la déesse du feu présente à l'Être Suprême le tableau, préparé par elle, de la vie du comparaissant.

En maints endroits, la condition des méchants est expressément donnée comme un dur châtiment : par le feu et son ardeur, chez les Négrilles Ajongo, les Wiradyuri du sud ; ailleurs par le froid et le mouvement sans trêve d'une vie errante. Pour d'autres peuples, le châtiment consiste en la privation de la félicité des bons ou dans un engourdissement sans espoir. Chez les Hamilaroi, c'est l'anéantissement. Quelquefois, le lieu du châtiment se situe au ciel, mais à l'écart du lieu de la récompense. D'ordinaire, cependant, il est sous terre, chez les Watwa du Ruanda et de l'Urundi ; chez les Negritos Kalinga, ou à l'extrémité occidentale de la terre.

5. — Culte de l'Être Suprême

Preuss, Sôderblom et d'autres caractérisent l'Être Suprême par l'inaccessible solitude où il s'enferme, très loin des hommes, avec lesquels il n'aurait à peu près aucune relation, ceux-ci ne lui rendant aucun culte ou à peu près. Cette conception est complètement inexacte, en ce qui regarde l'Être Suprême des civilisations primitives. Elle ne se vérifie que pour les cultures primaires et secondaires.

De vivantes relations entre l'Être Suprême et l'homme s'affirment dès l'origine. L'Être Suprême vivait alors sur la terre parmi les hommes, dont il se rendait lui-même

l'instituteur et l'éducateur. Lorsqu'il abandonna la terre, il ne s'enferma pas dans une indifférence oisive à l'égard de l'homme. Il continua de s'occuper du monde et de l'homme qu'il persista à envelopper de sa toute-puissance et de sa bonté. On le tient pour le suprême contrôleur de la moralité, l'organisateur des fêtes et des cérémonies d'initiation, le juge souverain des hommes à la mort. Chez les Halakwulup, les Semang, les Koryakes, les Ainos, il envoie tour à tour chacune des âmes dans le corps qui lui est destiné, inaugurant ainsi lui-même chaque vie humaine nouvelle. Sans doute, cette activité de l'Être Suprême est loin d'avoir partout le même relief. Les choses sont telles, cependant, qu'on ne peut aucunement faire de « l'oisiveté » la caractéristique de l'Être Suprême.

Les hommes, de leur côté, entretiennent avec lui de vivantes relations, reconnaissant ainsi leur dépendance à son égard et que leur vie, pour le bien et pour le mal, est sous son contrôle. Ils redoutent tout d'abord ses châtiments, ce qui fait qu'ils s'appliquent à respecter les défenses qu'il a portées et à accomplir ses commandements positifs. Mais ils ont aussi pour lui du respect et de l'affection, ainsi qu'en témoignent les mythes où ils célèbrent sa puissance et sa bonté, la révérence attentive avec laquelle ils prononcent son nom, évitant de le faire sans raison, la signification même des titres qu'ils lui donnent de Père et de Créateur. Ce sont là des témoignages de respect, des formes de culte dont ils n'usent envers personne autre.

Il y a plus. Nous trouvons chez les Primitifs, à l'adresse de l'Être Suprême, des actes proprement dits de culte, qui constituent vraiment des relations de personne à personne et qui mettent en mutuel contact Dieu et l'homme. On veut parler de la prière, du sacrifice et des cérémonies festales.

Les actes de prière sont particulièrement difficiles à repérer chez ces peuples primitifs. Nous pouvons être sûrs qu'ils ont dû complètement échapper à maints observateurs, dont les relations nous présentent telles ou telles tribus comme ignorant la prière. Cette remarque s'applique particulièrement à deux sortes de prières, la prière intérieure et sans paroles, la prière par gestes, accompagnés tout au plus de l'articulation, qui est une invocation du nom de l'Être Suprême. Cette prière purement intérieure, souvent accompagnée d'une forte concentration de l'âme, s'observe, par exemple, chez les Esquimaux primitifs, chez les Algonquins, chez les Semang, où le voyant prie de cette manière au nom de tous, chez les Bochimans. La prière par gestes, presque impossible à reconnaître pour ceux qui ne sont pas au fait, se pratique chez les Semang, les Yuin, les Wiradyuri-Kamilaroi et probablement aussi chez les Kurnai et les Kulin.

Signalons encore une autre forme de prière, difficile à dépister pour les personnes qui ne savent pas très bien la langue du pays et qui ne sont pas familiarisées avec la vie des indigènes, ce qui, s'agissant de populations extrêmement craintives et d'une approche malaisée, est la condition la plus ordinaire des voyageurs. Nous voulons parler de la prière spontanée, sans formules arrêtées, qui est fréquente parmi ces peuples mal pourvus encore de formulaires officiels. Nous avons de beaux exemples de cette libre et jaillissante prière chez les Négritos des Philippines, chez les Yamana et les Halakwulup de la Terre-de-Feu, chez les Batwa du Ruanda, chez les Bochimans.

Cependant on rencontre des prières fixées et développées en rites solennels. Citons la liturgie nocturne des Négritos philippins, les prières rituelles des Pygmées du Gabon et de certains Algonquins.

La prière la plus usuelle est naturellement celle de

demande. Cependant la prière d'action de grâces est attestée chez les Pygmées du Gabon, les Californiens du centre-nord, maintes tribus algonquines, les Fuégiens Yamana et Halakwulup, les Wiradyuri-Kamilaroi du sud-est australien. On trouve même chez ces derniers une prière pour les (hommes) morts, sur leur tombe, par où l'on demande leur admission au ciel. Des prières sollicitant le pardon des péchés accompagnent, chez les Semang, le sacrifice expiatoire.

Si nous embrassons d'un coup d'œil l'ensemble des régions où subsiste la civilisation primitive, nous constatons qu'il n'existe qu'un seul peuple pour lequel manquent encore les attestations positives de faits de prière. Il s'agit des Andamènes, chez qui, cependant, certaines cérémonies mystérieuses, de signification encore mal connue, pourraient fort bien représenter des prières par gestes et sans paroles. Les Kurnai et Kulin australiens nous apparaissent en condition analogue. Cependant la pratique de la prière est, en ce qui les concerne, plus probable. La prière est rare dans la civilisation arctique des Samoyèdes et des Koryakes, rare et courte. Le sacrifice, à la vérité accompagné le plus souvent de prière, a pris chez eux un plus grand développement. Rare aussi est la prière chez les Wiradyuri-Kamilaroi. La prière rituelle n'apparaît qu'en deux occasions, celle de la sépulture (des hommes) et celle de l'initiation de la jeunesse. Étant donné, disent-ils, la grande bonté de l'Être Suprême, il n'y a pas lieu de l'importuner de fréquentes prières, comme font les Blancs. C'est d'ailleurs sans grand effet, comme il apparaît dans le cas des Blancs. Les Halakwulup considèrent pareillement la prière de demande comme inutile. Le châtiment décrété par l'Être Suprême ne saurait être détourné. Pour le bien, il le donne spontanément et il n'y a qu'à remercier. La prière est particulièrement active

chez les Yamana, chez plusieurs tribus algonquines, chez les Pygmées du Gabon et chez les Batwa du Ruanda. Des recherches mieux conduites multiplieraient sans doute les exemples de prière frappante.

Le sacrifice paraît absent chez les peuples primitifs du sud-est australien, où s'observe, par contre, un spécial développement des cérémonies d'initiation. Il manque aussi chez les Yamana et les Halakwulup, qui sont les tribus fuégiennes les plus archaïques. Son existence est difficile à établir chez les Californiens, à moins que les bâtons de plume des Maidu n'en soient un, ce qui, étant donné leur âge ethnologique, souffre difficulté. Mais il est pratiqué dans la civilisation arctique, chez un grand nombre de tribus algonquines, chez les Telhnam de la Terre-de-Feu, chez les Wedda.

La forme principale et, chez les Pygmées et Bochimans, la forme unique, est celle du sacrifice de prémices qui consiste en l'oblation des premiers fruits de la chasse et de la cueillette des plantes ou d'une minime partie des aliments avant le repas. Il s'agit toujours de choses destinées à l'alimentation. Elles appartiennent à l'Être Suprême qui, ayant donné à l'homme la vie elle-même, les lui assigna pour l'entretenir, mais sous certaines conditions : dépendance dans l'appropriation et l'usage, avec ordre, sans gaspillage, en vraie révérence. Il faut citer ici le sacrifice de prémices constitués par l'oblation du crâne et des os longs, intacts, du gibier (ours, renne), pratiqué dans la civilisation arctique. La cervelle et la moelle qu'ils renferment étaient fort appréciées. Ce sacrifice est attesté, pour l'époque paléolithique, par les trouvailles faites dans la couche prémoustérienne des Cavernes du Dragon à Taminatale en Suisse et des *Petershôle* à Velden, en Bavière. Le sacrifice de prémices est un acte par lequel on reconnaît le souverain domaine de l'Être Suprême sur

les moyens de subsistance et donc sur la vie et sur la mort. Ce sacrifice, dont le rite extérieur est on ne peut plus simple, mais dont la signification religieuse est vraiment élevée, est largement répandu parmi les peuples de culture primitive. Chez les Pygmées, il n'en existe pas d'autre. La théorie qui fait sortir le sacrifice des offrandes alimentaires aux morts s'avère donc contraire aux faits. D'autant plus que les peuples de culture primitive ignorent presque tous ces offrandes alimentaires.

Chez les Semang, qui sont un peuple Pygmée de Malacca, le sacrifice de prémices est inconnu. On trouve à sa place un sacrifice expiatoire d'un type unique au monde. Lorsque le tonnerre gronde, qui est la voix de Kari, l'Être Suprême, les Semang se font, avec un bambou, une petite incision au genou. Le sang, recueilli dans un vase, est mélangé avec de l'eau et le tout projeté dans la direction du ciel. Ce rite est accompagné d'une prière implorant la rémission des péchés et, lorsque l'orage se prolonge, d'une confession détaillée.

Ceux des peuples primitifs qui ignorent le sacrifice et qui ne font de la prière qu'un usage restreint, nous offrent le spectacle de cérémonies festales très développées, dont la célébration s'étend sur les semaines et même des mois. C'est l'Être Suprême en personne qui est censé les avoir établies et en avoir prescrit la célébration.

Les cérémonies d'initiation de la jeunesse se placent au premier rang. On les trouve chez les Fuégiens, dans le sud-est australien et chez les Andamènes où elles sont pratiquées avec allégresse et avec beaucoup de zèle et d'exactitude. Chez les plus archaïques de ces peuples, les Kurnai, les Kulin, les Andamènes, les Fuégiens, garçons et filles y sont admis et elles ne comportent de soi aucun secret. Elles ont pour but de préparer et d'habiliter les jeunes gens à fonder une famille individuelle (et mono-

game), famille dont l'institution est attribuée à l'Être Suprême. La jeunesse y est en outre initiée à tout ce qui dans le domaine social, moral et religieux, constitue le patrimoine tribal de sagesse et de science pratique. Dans la plupart des cas, en particulier chez les Australiens, des invocations à l'Être Suprême s'y mêlent, accompagnées parfois de gestes appropriés.

Chez les Californiens du centre-nord et chez les Algonquins de l'est et de l'ouest, ces fêtes rituelles veulent être la reproduction de la création du monde et de l'homme. Elles ont le caractère d'une commémoraison reconnaissante, à portée sacramentelle. On les célèbre chaque année ou peu s'en faut. Elles durent quatre, huit, neuf, douze jours. Elles ont pour but d'appeler la protection et la faveur de Dieu sur la famille, la tribu et même le monde entier. Elles réalisent comme une nouvelle création du monde.

Dans la civilisation arctique, les prières, sacrifices et rites qui s'accomplissent à certaines époques importantes de l'année ont été systématisés en fêtes solennelles, aux fins d'action de grâces et de prière pour l'assistance reçue ou espérée. Appartiennent à la même catégorie, la cérémonie de la prière nocturne chez les Négritos des Philippines, la cérémonie appelée Pano chez les Semang, la cérémonie pour implorer la pluie des Bochimans Khung, la cérémonie de la flèche et d'autres chez les Wedda.

Nous pouvons conclure de cet exposé que si telle ou telle forme fait défaut chez telle ou telle tribu, il ne se rencontre pas un seul peuple qui soit dépourvu de toute forme de culte. Naturellement le phénomène de la prière est le plus répandu. Encore devons-nous tenir pour certain qu'en ce qui le concerne, des découvertes importantes restent à faire et doivent être escomptées. La diffusion du sacrifice de prémices au sein des civilisations primiti-

ves est un fait de la plus haute importance. Le culte de l'Être Suprême est particulièrement développé chez la plupart des tribus Pygmées, dans la civilisation arctique, chez les Algonquins, dans le centre-nord de la Californie, où il comporte la prière, le sacrifice et des cérémonies festales. Or, et le fait vaut d'être remarqué, ce sont les centres de civilisation primitive sur lesquels nous sommes le mieux documenté. Des recherches complémentaires dans le sud-est australien donneraient vraisemblablement des résultats intéressants. Il en va de même pour les Pygmées africains, qui pourraient bien nous réserver des surprises.

W. Schmidt.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Émile Faguet moraliste

Émile Faguet, qui mourut en 1916, a passé les dernières semaines de sa vie à écrire de petites méditations sur la guerre. En voici une qui est inédite et qui nous a été communiquée par M. Joseph Ageorges, à qui Mme Émile Faguet avait remis les papiers de son mari pour qu'ils fussent publiés de la façon dont l'avait désiré l'auteur.

On verra dans cette page que Faguet, qui avait toujours été un moraliste professionnel, paraissait, à la veille de sa mort, sollicité fortement par les théories chrétiennes : il n'allait pas tarder d'ailleurs à donner une adhésion complète au catholicisme.

Si le ton de sa petite dissertation, destinée probablement à un journal ou à une revue populaire, rejoint, sur la fin, le style des stoïciens ou celui de Marc-Aurèle, incontestablement le début sonne le son chrétien.

L'ÉPREUVE

« ... Nous nous rappellerons avec fierté ces jours tragiques qui nous auront rendus plus vaillants et meilleurs. » C'est M. Viviani, que l'on pouvait ne pas croire si chrétien que cela, qui a prononcé ces paroles, ces belles paroles, où l'on peut trouver toute la théorie chrétienne de *l'épreuve.*

Il faut accepter l'épreuve et la remercier et la bénir virilement, parce qu'elle améliore, parce qu'elle rend plus vaillants et meilleurs. Oui, c'est la théorie chrétienne et c'est, du reste, la théorie de toute haute morale. Le malheur purifie. Il est une tempête qui, en balayant l'at-

mosphère, la débarrasse de tous les miasmes qui l'encombraient et l'épure. Il apprend la patience, la constance, l'énergie, la « vaillance », et il apprend *l'espoir*.

L'espoir est le fils de l'infortune. Tout au moins il est couvé par l'infortune. C'est sous l'aile dure des maux qu'il se développe, qu'il éclôt et qu'il prend conscience de lui-même. Pour espérer il faut avoir été assez près du désespoir. Le malheur nous force à réfléchir, ce qui n'est pas absolument dans notre nature, et nous fait une âme qui, envisageant l'avenir, puise dans l'avenir des forces pour le présent.

Rien n'est meilleur que de dire à celui qui souffre : « regarde devant toi, loin devant toi, et tu reprendras confiance. » C'est ce que dit M. Viviani et c'est ce que dit le malheur lui-même à celui sur qui il s'abat. C'est dans le malheur que l'idée nous vient naturellement de considérer le malheur comme un obstacle destiné à éprouver et exciter notre énergie et, en l'excitant, à la doubler.

Un professeur d'énergie, demandait éloquemment Barrès. Le professeur d'énergie, le voilà ; c'est le malheur.

A la condition, précisément, qu'on le considère comme tel, qu'on le considère comme une épreuve. Épreuve ; comprenez bien le mot, il veut dire expérience. L'épreuve est une expérience que le destin fait sur nous. Il nous dit : « Je veux voir jusqu'où tu sauras supporter la souffrance. » Et accepter ce défi c'est tirer de nous-même tout ce que nous avons d'énergie, et pour ainsi dire plus encore.

A la vérité un professeur d'énergie, un donneur d'énergie, ne peut rendre énergique celui qui ne l'est pas du tout. Sans doute ; mais le moins énergique a plus d'énergie qu'il ne croit ou qu'il ne sent. Le grand maître d'énergie qu'est le malheur tire de nous toute la vigueur que nous avons et il la multiplie. Il ne la crée pas de rien ;

mais il la développe et la multiplie à tel point qu'il semble qu'il la crée. Il est un levain. Il fait lever et fermente nos forces morales... Il exalte notre courage à ce point qu'il semble le suggérer.

Mais pour cela il faut le prendre pour ce qu'il est et lui donner son véritable nom ; il faut le prendre pour une épreuve ; il faut le prendre pour une chose essentiellement transitoire qui nous élèvera aux plus hautes régions morales et qui *nous y laissera*. C'est le sens des belles paroles de M. Viviani. Nous sortirons de là meilleurs.

Cette confiance dans l'avenir considéré *non pas comme plus agréable*, *mais comme plus pur*, c'est l'état d'âme, c'est le propre état d'âme du héros.

Comment voulez-vous qu'il considère le malheur comme une simple épreuve, celui qui va mourir et qui sait qu'il va mourir ? — Celui-là, qui est le héros, a fait abstraction de lui-même si complètement qu'il vit d'une vie collective, qu'il vit de la vie de la nation, et vivant ainsi il dit : « ce n'est qu'une épreuve » et « cela *nous* rendra meilleurs », en se confondant avec la nation, en *étant la nation* et en parlant comme si elle parlait. L'héroïsme est cette transformation sublime. Le héros qui parle ainsi dit, non pas comme Gœthe : « par dessus *les* tombeaux en avant ! » mais « par dessus *nos* tombeaux en avant ! »

C'est dans cette région du sublime que, même pour celui qui va mourir, le malheur n'est qu'une épreuve et porte en lui un avenir radieux.

Pensons de même, tous, et en songeant aux survivants, à nos fils, à nos amis plus jeunes que nous, à tous nos frères, c'est-à-dire à tous les Français, répétons : « épreuve pour devenir meilleurs ».

ÉMILE FAGUET.

Moralistes latins

L'excellente collection des *Moralistes chrétiens*, publiée sous la direction de M. Baudin, vient de s'enrichir d'un nouveau volume qui sera apprécié de tous les amis de l'antiquité ecclésiastique. M. le chanoine BAYARD, professeur aux Facultés catholiques de Lille, leur présente en effet les plus belles pages des œuvres morales de Tertullien et de saint Cyprien (1), et l'on peut être assuré que son livre trouvera le meilleur accueil.

D'abord à cause des Pères eux-mêmes dont il renferme les extraits les plus caractéristiques. Tertullien et saint Cyprien ont, parmi les anciens docteurs, cette rare fortune d'être restés presque des familiers aux croyants de nos jours ; leurs noms émergent, sinon en pleine lumière, du moins hors des ténèbres profondes dans lesquelles sont plongés la plupart des Pères de l'Église. On les connaît et l'on parle d'eux. Cette année surtout, Carthage est à la mode. Et voici deux Carthaginois authentiques qui ressuscitent devant nous : Tertullien, ardent, passionné, exagéré en tout, incapable de modération, allant d'un seul bond aux pires excès ; saint Cyprien, homme de gouvernement, calme, modéré, ami des solutions moyennes qui s'adaptent aux circonstances. On ne peut guère imaginer des tempéraments et des caractères plus divergents que ceux de ces deux hommes ; et ce qui rend leur rapprochement encore plus curieux, c'est que l'un est le maître de l'autre, et que saint Cyprien a repris un grand nombre des sujets déjà traités par Tertullien : la patience, la prière, la virginité, d'autres encore. On devine l'intérêt qu'offre la comparaison des deux méthodes.

D'autre part, personne n'était plus désigné pour présenter au public français les textes choisis de ces deux

(1) Le chanoine L. Bayard : *Tertullien et saint Cyprien*, in-16, 96 pages, Paris, J. Gabalda, 1930.

docteurs que M. le chanoine Bayard. Un long comme a fait de lui le familier de saint Cyprien : voici près trente ans qu'il a publié une thèse remarquée sur le la du grand évêque ; plus récemment il a donné la meille édition de ses lettres. Il lui appartenait de faire profi la masse des lecteurs de son érudition toujours affable souriante. La chose est faite désormais, et bien faite. Q M. Bayard en soit ici remercié.

G. Bardy.

L'Église en marche

« A personne, jamais, vous n'avez fait une blessure. Ce n'est pas au seul Ozanam que pareil éloge peut s' dresser. Dans l'œuvre immense de Goyau, on ne trouve ni la goutte d'ironie caustique, ni la pointe insidieuse d la controverse. Sur tous ses écrits flotte une atmosphè de paix sereine, une buée de noble optimisme, et les pro tagonistes de ses histoires sont toujours des personnage hautement sympathiques. Il n'a aucun goût pour c piment de scandale, dont un écrivain médiocre est souver tenté de rehausser ses narrations insipides. Quand o ferme le second volume de l'*Église en marche* (1), si sem blable à son frère aîné, on est tenté d'aller embrasse quelqu'un, n'importe qui, le premier venu, comme ce Athéniens qui après les *Perses* d'Eschyle allaient frappe les boucliers dans les temples en criant : Patrie ! Patrie De saint Colomban à sainte Thérèse de Lisieux ; de sain Anschaire au P. Piolet, de Louis le Pieux au robust P. Planque, nous n'avons vu, dans les vitraux de ce deux cent soixante-cinq pages, que de braves gens et de

(1) Georges Goyau. *L'Église en marche. Études d'histoire mission naire*, 2e série, Paris, Edit. Spes, 1930.

belles choses. Le formidable Colomban lui-même, ce Cyclope du monachisme irlandais, nous apparaît ici, dépouillé de ses violences, géant débonnaire, nimbé de merveilleux celtique, à la frontière incertaine du rêve et de la légende, sans que rien nous rappelle les coups de fouet sonores dont son vigoureux code pénal zébrait le dos des « frères » négligents. L'héroïque P. Damien n'a pas d'autre souffrance que sa lèpre. Les épreuves douloureuses, qui lui vinrent du côté de ses chefs, s'estompent jusqu'à disparaître dans la douceur fluide de la narration. Une allusion voilée aux « difficultés... qui avaient desserré ses liens avec la Société des Missions Étrangères », c'est tout ce que l'exquise délicatesse de notre auteur lui permet de dire du conflit d'idées et de caractère qui éloigna de Coïmbatore Mgr de Marion Brésillac. On ne pourrait pas apporter plus de tact, dans le traitement de ces épisodes névralgiques. Comme les anciens rebouteux, passant doucement la main sur les foulures et supprimant le mal, ces narrations caressantes glissent sur les points meurtris de l'histoire missionnaire et donneraient presque l'illusion que rien jamais n'a été disloqué.

Ceci n'est pas une critique. M. Goyau est un chercheur de perles et le métier a été canonisé dans l'Évangile. Il excelle à les découvrir et à les enfiler, mais, en expert très avisé, il vérifie ses trouvailles et je n'ai pu, malgré une lecture très serrée, prendre une seule fois, fût-ce sur un détail minuscule, son érudition en défaut.

Ceux qui, trompés par le titre, s'imagineraient trouver dans l'*Église en marche* une histoire chronologique de l'expansion missionnaire seront vite avertis de leur méprise. Sans doute, l'Église marche dans ces pages, mais le lecteur, avec l'auteur, ne font, eux, qu'une promenade. Oserais-je dire que la promenade, pleine d'abandon, sans plan systématique, sans feuille de route, a tout le charme et tout l'inconvénient d'une flânerie? Nous allons des Mongols au Canada, de Charlemagne à l'Exposition Coloniale de 1931, nous fiant à notre guide et à ses

enchantements, comme on se promène dans un musé quelque peu disparate.

Et puisqu'un lecteur a le devoir d'être exigeant, qu'i me soit permis, après avoir redit combien ce volume es précieux, de regretter l'abondance trop exubérante de fautes d'impression (1) et l'omission, au chapitre qu traite des Mongols, de l'excellente monographie du P. de Ghellinck sur les *Franciscains en Chine aux XIII et XIVe siècles*.

Aucun exemple ne peut être plus stimulant que celu de l'illustre académicien catholique mettant son talen d'écrivain et d'historien au service de la cause mission naire. Bien au delà des frontières de la France, parei apostolat est silencieusement admiré et béni, et je sui ravi d'avoir l'occasion de le dire.

Louvain.

PIERRE CHARLES, S. J.

Une Vie de Jésus

La meilleure vie de Jésus, ce sont les Évangiles. Il semble qu'aucun écrivain ne pourra jamais atteindre la vertu d'émotion, la puissance de communication directe qui se dégage du texte sacré. Et lorsque nous entendons *raconter* sous une autre forme *les épisodes* de la vie de Notre Seigneur que le texte évangélique nous a rendus familiers, nous substituons d'instinct ce souvenir au nouveau texte que nous propose l'écrivain. Ces remarques ne sont pas pour diminuer le livre de M. Alfred Poizat, composé avec beaucoup de respect et de délicatesse (2). M. Poizat n'a pas essayé de rivaliser avec ses grands modèles : il conte très simplement, dans un langage qui modernise quelque

(1) P. ex., p. 190 : Reconnaissance *française* pour Reconnaissance *africaine*; p. 191 : une *partie* pour une *patrie*, etc...

(2) Albin Michel, éditeur.

peu, mais qui rend ainsi plus actuels et plus vivants les événements. La description du milieu, de la société juive, et des transformations qu'elle a subies dans ses contacts avec le monde romain, est sans doute la partie la plus intéressante de cet ouvrage, et il y a de la fraîcheur, du pittoresque dans l'évocation de certaines scènes comme l'entrée à Jérusalem, la multiplication des pains, les noces de Cana.

M. Poizat n'a pas prétendu écrire un livre d'exégèse, mais seulement une « biographie » ; son livre demeure donc presque exclusivement dans le plan humain ; le divin n'y apparaît que par éclairs, mais rayonne toujours à l'arrière-plan de chaque geste dans l'écho de chaque parole. Toutefois, aurait-il fallu, pour nous le rendre plus directement sensible, plus de chaleur et d'émotion. L'analyse psychologique des apôtres et des personnages secondaires, en revanche, est excellente.

MARCEL BRION.

Le sens de la mort

La grâce a des cheminements qui nous déconcertent parfois, et la conversion qu'analyse M. André Malvil, en un livre au titre assez énigmatique (1), pourra sembler quelque peu paradoxale. Mais la vie n'est-elle pas remplie de paradoxes? Un viveur, aux approches de la vieillesse, est saisi du dégoût de son existence vide et salie. Jusqu'ici rien que d'assez banal. Soudain cet homme « rencontre la pureté » : le mot est à prendre en un sens extrêmement relatif, car il s'agit d'un amour encore tout physique. Du moins est-ce une première fissure dans sa « carapace égoïste », et cette expérience lui révèle (très obscurément) que la vie ne saurait s'épanouir que dans

(1) ANDRÉ MALVIL, *La Grande Ourse*, Paris, 1930; Éditions de la Nouvelle Revue Française, un vol. in-12.

un autre. Quand la mort lui arrache la femme dont l grâce terrestre a commencé de le tirer hors de lui-même c'est un peu comme sa propre vie qui refuse de s'interrompre. Il scrute avec une sorte de frénésie le grand mystère : les morts mesquines, ignobles ou sublimes, matérialistes ou chrétiennes, sur lesquelles il se penche ne lu montrent qu'un jeu assez décevant d'ombres et de lumières : le vrai secret, il le trouve dans le dévouement désintéressé auquel son enquête même le conduit ; et c'est là dans l'effort et l'amour, qu'il rencontre Dieu.

Malgré le point de départ passablement scabreux, on ne saurait méconnaître la gravité profonde du thème, et la délicatesse avec laquelle est décrit, suggéré plutôt, l'envahissement progressif de « l'obscure clarté ». Sans doute aurait-on pu manifester davantage sa présence agissante en des faits en apparence si vides de tout élément spirituel. Mais l'auteur n'est pas un théologien, c'est un poète : la mer et le vent, dès les premières pages, accompagnent l'œuvre en sourdine de leur « souffle d'éternité ». C'est par eux surtout qu'est maintenue, symboliquement, la présence par quoi tout s'explique. Et l'ultime leçon de l'ouvrage est peut-être à chercher dans cette phrase qui s'applique directement à la tempête : « Quand cette voix-là s'élève, il faut bien que toutes les autres se taisent. »

PHILOSOPHIE

R. JOLIVET.
Professeur aux Facultés catholiques de Lyon.

Réflexions en forme de discours cohérent sur un discours peu cohérent.

On nous assure qu'il est opportun de réduire à leur juste valeur les prétentieux raisonnements de M. Benda sur les rapports de Dieu et du monde. La construction qu'il présente repose sur cette grossière méprise : la confusion de l'infini des mathématiciens et de celui des philosophes.

H.-D. SIMONIN.
Professeur au Collège Angélique à Rome.

Qu'est-ce que la scolastique? Essai d'une définition.

Arabe, musulmane aussi bien que latine, il se pourrait que la scolastique cessât d'être l'apanage de cette entité que l'on appelle commodément le moyen-âge.

Mais que reste-t-il alors de cette déconcertante notion de scolastique? On tente d'en esquisser l'exacte détermination.

G. RABEAU.

La loi de l'inquiétude humaine : agitation ou paix? Peter Wust.

Les agitations du cœur humain, les mouvements de l'histoire ont-ils un sens? Dans son grand ouvrage : la *Dialectique de l'esprit*, Peter Wust tente une explication philosophique à la lumière de la Révélation chrétienne.

RÉFLEXIONS
en forme de discours cohérent sur un discours peu cohérent (1)

L'une des observations faites aux précédents ouvrages de M. Julien Benda, *La trahison des clercs* et *La fin de l'Éternel*, était que l'on ne voyait pas très bien sous quelle forme il concevait cet Éternel, dont les clercs, abandonnant leur mission, avaient trahi la cause (2). Nous demandions naguère : « Que sont ces valeurs idéales, désintéressées » que nous devrions honorer, en les concevant « en rupture des conditions de l'existence réelle » ? Nous n'arrivons pas, ajoutons-nous, à préciser quel est exactement cet « idéal » auquel M. Benda suspend la pensée pure (3). — Or voici que M. Benda annonce qu'il a éclairci la question. Ceux qui trouvèrent considérable l'opposition que je dénonçai dans mes deux premiers livres la retrouveront donc ici, mais entre des vouloirs éternels, non entre des personnes » (4), c'est-à-dire que le problème se trouve porté au plan de l'impersonnel, qui est proprement philosophique.

(1) Ce discours peu cohérent est celui que M. J. Benda a publié dans la *Nouvelle revue française*, oct. 1930-janv. 1931, sous le titre d'*Essai d'un discours cohérent sur les rapports de Dieu et du monde.*

(2) Cf., dans *La Vie Intellectuelle* des 15 mai et 15 juin 1929, sous le titre *La trahison de M. Benda*, une étude, où le R. P. Sertillanges, tout en soulignant ce qu'il y a de juste dans la thèse de M. Benda, relève avec beaucoup de force et de bonheur les paradoxes et les contradictions de ses derniers ouvrages.

(3) *Revue apologétique*, décembre 1929, p. 756, n. 1.

(4) L. c., p. 465.

Nous allons, dans les pages qui suivent, examiner l'argumentation nouvelle de M. Julien Benda.

I. — Les deux infinis.

L'idée d'être infini étant l'une de celles qui habitent le plus volontiers l'esprit des hommes, M. Benda a tenté, selon le conseil cartésien, de concevoir aussi clairement et distinctement que possible cette idée.

Pour cela, étant données les limitations inhérentes à l'intelligence humaine, M. Benda commence par chercher à concevoir l'être infini sous un rapport déterminé, à savoir sous le rapport du temps, qui est l'un des plus familiers, et il a découvert que le temps infini se présentait comme une durée dont la mesure doit être « un nombre qui échappe à la servitude inhérente au nombre fini (1), c'est-à-dire soit un nombre n tel que, si je lui ajoute une unité, j'obtienne un nombre $n + 1$, *non différent* de n, un nombre n tel que j'aie

$$n = n + p$$

p étant un nombre fini, d'ailleurs quelconque » (p. 468). Ce qui revient à dire que « penser le monde comme infini sous le rapport du temps, c'est le penser d'une manière telle que ses distinctions dans le temps n'existent plus ; c'est le penser d'une manière telle que *les différents y soient indifférents* » (p. 470). M. Benda ajoute aussitôt que nous avons découvert par là la caractéristique essentielle de l'être pensé comme infini, à savoir la « contradiction à lui-même » ou contradiction intrinsèque, — ou encore l'absolue indétermination.

Or nous devons remarquer que le raisonnement de M. Benda équivaut exactement à celui-ci : Maurice Barrès

(1) Consistant en ceci que si à un nombre fini n « j'ajoute une unité, j'obtiens un nombre $n + 1$, *différent* du premier » (p. 468).

est un clerc qui a trahi. Donc l'essence du clerc, c'est l trahison. En d'autres termes plus abstraits, M. Bend donne comme étant l'essence de l'infini une propriété qu n'appartient qu'à une sorte d'infini, — lequel d'ailleur n'est dit *infini* que par équivoque, étant proprement e essentiellement *fini*. Mais cela appelle quelques explica tions.

Loin de définir tout infini sous le mode du temps, ou plus exactement de la quantité (1), nous concevons invinciblement qu'un être quantitatif, soumis au nombre ou à la mesure, n'est pas véritablement infini, puisqu'il se définit par une capacité indéfinie d'accroissement. Nous l'opposons ainsi immédiatement à un être qui serait infini par plénitude d'être, par absolue perfection, non dans un genre seulement, mais dans tous les genres possibles (2). Cela revient à dire qu'il faut distinguer deux sortes d'infinis qui ne sont tels que par simple homonymie, mais qui, considérés en soi, dans leurs natures propres, sont exactement le contraire l'un de l'autre, ce qui signifie que l'un est véritablement infini et l'autre véritablement non-infini. Il y a là, dans la manière de nous exprimer, une singularité que nous devrons expliquer. Mais marquons d'abord en quoi diffèrent ces deux infinis.

Nous concevons un « infini », qui soit tel en tant que totalement indéterminé, au moins sous quelque rapport. Est infini, en ce genre, tout ce qui n'est pas achevé, parfait, accompli, tout ce qui comporte de la « puissance », tout ce qui est tel que non seulement l'on puisse sans contradiction le concevoir comme capable d'accroissement, mais encore que l'on doive, sous peine de contradiction,

(1) Car, quant au temps, l'argumentation de M. Benda souffre quelques difficultés, sur lesquelles nous reviendrons plus loin. — M. Benda fait bien état de la *qualité* (p. 473), mais sous une forme qui la ramène à la quantité.

(2) Ce qui n'est qu'une première étape de l'argumentation, car, dans une nouvelle étape nous devrons reconnaître que l'Infini transcende tous les genres possibles d'être.

e concevoir comme indéfiniment susceptible d'accroissement ou de changement. Au plus bas degré de l'ordre réel, et infini — d'ailleurs jamais réalisé ni réalisable comme el — s'appelle *matière première*. Dans l'ordre abstrait, le ype en est le nombre.

Que veut-on dire, lorsqu'on parle de « nombre infini »? Ceci, très précisément : qu'il est de la nature du nombre, quel qu'il soit, d'être toujours capable de s'accroître d'une unité nouvelle, en sorte que le concept d'un nombre qui erait le plus grand des nombres soit un concept contradictoire, comme *cercle carré*, c'est-à-dire proprement à la fois un néant d'idée et un néant d'être. En effet, le contradictoire — ce qui, à la fois et sous le même rapport, est affirmé être et n'être pas — est simultanément un néant logique et un néant ontologique. *Infini* signifiant donc ici quelque chose de nécessairement et essentiellement inachevé, équivaut absolument à la notion de *toujours fini*. Ou l'idée de nombre infini est un concept vide de sens, ou elle exprime simplement l'*infinie finitude* du nombre.

Ainsi, à la réflexion, nous voyons clairement que le nombre ou la quantité ne sont que des *infinis négatifs*, — les infinis par négation et par pauvreté. C'est en opposition avec un tel concept que nous formons l'idée d'*infini positif*, c'est-à-dire d'un infini qui soit tel par plénitude, par possession totale et simultanée de tout son être et de tout l'être possible, et c'est ainsi que nous concevons Dieu, à savoir, comme l'Être parfait, à qui rien absolument ne manque, qui est totalement achevé et tel qu'il ne soit, étant la plénitude de l'être, susceptible d'aucun accroissement ni d'aucun changement, quel qu'il soit. Cet Infini est évidemment le contraire du premier infini : il est être, alors que le premier est non-être (puisqu'il se définit par une possibilité indéfinie d'accroissement, c'est-à-dire par un manque actuel d'être). Il est parfait, alors que le premier est imparfait (non achevé). Il est infiniment infini, alors que le premier est indéfiniment fini.

Maintenant, il est singulier que ces deux idées, si con-

traires et même contradictoirement opposées, soient exprimées par le même mot. Mais cette singularité peut être expliquée. Elle provient de notre manière de concevoir. Parce que nous n'avons pas d'idée propre (absolument adéquate) de l'Infini positif qui est Dieu, nous le pensons à l'aide de concepts empruntés au monde de l'expérience, en niant en ces concepts tout ce qui comporte limitation ou imperfection. Infini, appliqué à Dieu, équivaut, *pour nous*, à *non fini*, mais en ce sens que l'absence de toute finitude signifie en lui la pleine détermination ou l'absolue actualité. En d'autres termes, notre manière de concevoir est négative, la chose conçue est souveraine ment positive. Au contraire, infini, appliqué à la quantité et, en général, à tout ce qui est mélangé de puissance, équivaut à *indéfini*, c'est-à-dire, à *non-fini*, non par plénitude, mais par défaut et indétermination. Infini, dans ce cas, signifie donc *fini à l'infini* : fini sans terme assignable ni possible. Sous prétexte d'homonymie, confondre ces deux notions, c'est prendre la paille des mots pour le grain des choses.

Que si M. Benda voulait prétendre que l'idée d'un Infini positif, telle que je viens de l'exposer, n'existe pas, je lui répondrais qu'elle existe au contraire fort bien, puisque je la conçois et que je l'énonce : elle possède donc, *comme idée*, toute l'existence dont elle est susceptible. — S'il affirme qu'une telle idée n'a pas le droit d'exister, et qu'elle n'est qu'un néant d'idée, je réplique que toute idée qui n'est pas contradictoire en soi a le droit d'exister, c'est-à-dire est réellement pensable et définit un possible objectif, et qu'en tout cas ce serait à lui qu'incomberait l'*onus probandi*, à savoir la démonstration que l'idée d'Infini positif est contradictoire.

Cette démonstration, si M. Benda ne l'a pas faite explicitement, est cependant implicite en tout son discours. Or je pourrais montrer, en argumentant *ad hominem*, qu'à supposer qu'une telle idée de l'Infini soit, en effet, « la contradiction à soi-même », M. Benda n'aurait pas le

droit d'en conclure pour autant qu'elle ne correspond à aucune existence objective, puisque, après avoir prouvé le caractère contradictoire de la notion de nombre infini, il réalise cette notion sous le nom de Dieu. Mais je procéderai autrement : je montrerai plus loin que l'argumentation, sous-tendue au discours de M. Benda, contre la notion d'Infini positif, est une pure pétition de principe. Pour le moment, je me bornerai à faire voir que la notion d'Infini positif n'est nullement contradictoire.

On pourrait, en effet, objecter que ce concept d'Infini positif recèle une contradiction intestine, en tant qu'on doit affirmer un tel infini, simultanément comme Infini, c'est-à-dire sans limite, et comme défini, c'est-à-dire achevé. — Or, j'affirme qu'il n'en est rien et que c'est précisément le contraire. L'Être infini est l'Être souverainement défini — à savoir, non pour notre intelligence limitée, mais pour son intelligence infinie —, en tant que sa perfection est nécessairement totale et simultanée, et celle-ci est dite sans limite, non en ce sens qu'elle serait capable d'accroissement continu et illimité, mais en ce sens qu'elle est donnée tout entière et que rien absolument ne lui manque. Un tel Être doit donc être pensé comme un Infini-fini (c'est-à-dire un Infini en acte), tandis que la quantité est un fini-infini (ou infini potentiel). L'Infini-fini est entièrement déterminé ; le fini-infini est indéterminé (1).

(1) Si des docteurs chrétiens (tel saint Jean Damascène) ont déclaré que Dieu est un « océan de substance infini et *indéterminé* », c'est en ce sens que, en Dieu, il est impossible de distinguer rien qui ne soit infini, à cause de l'absolue simplicité et unité de l'Être divin. Ici donc, l'indétermination, affirmée de Dieu, ne fait qu'exprimer, *à notre manière*, l'absolue détermination de l'Être divin : l'indétermination n'est que du côté de notre intelligence, non dans l'objet de la pensée. — Au contraire, pour le fini-infini (pour le nombre, par exemple), l'indétermination est dans la chose et lui est essentielle. La détermination est l'œuvre de notre esprit, car le nombre déterminé n'existe et ne peut exister que dans notre intelligence.

Il faut donc soigneusement distinguer entre ces deux « infinis ». Or, M. Benda systématiquement les confond, ou plutôt définit en général l'infini par la quantité ou le nombre. Le titre même du premier chapitre de son discours le montre clairement : « De l'être pensé sous la catégorie de l'infini ou de Dieu », et la suite du discours repose tout entière sur cette identification arbitraire (1).

II. — Le monde, s'il est conçu sous le mode phénoménal, comme n'ayant pas eu de commencement, n'est pas la contradiction a lui-même.

M. Benda, ayant reconnu dans le temps, conçu comme infini (et, par suite, comme on l'a vu, dans l'infini en général), une essence contradictoire à soi-même, entreprend de démontrer que le monde, conçu sous le mode phénoménal, c'est-à-dire comme une succession infinie d'états *distincts*, est lui aussi, et pour la même raison, contradictoire. Il semblerait résulter de là que l'on doive renoncer à considérer le monde comme durant depuis un temps infini. Mais, remarque M. Benda, « l'idée d'une origine du monde remontant à un nombre fini d'années répugne à notre esprit tourmenté d'infini », et, par suite, « la cohérence de la pensée exige qu'alors nous renoncions à considérer le monde sous le mode phénoménal et prononcions que toutes ses distinctions dans le temps sont illusoires » (p. 471), cela, parce que dans l'infini toutes choses coïncident entre elles et sont identiques.

(1) Si M. Benda voulait encore arguer qu'à supposer comme je le démontre, que l'idée d'un Infini positif soit exempte de contradiction à soi-même, cela ne saurait suffire à prouver que lui corresponde l'existence objective de l'idéat (à savoir de l'Infini), j'en conviendrais aussitôt, n'ayant aucun goût pour l'argument ontologique. Aussi bien, ce n'est pas ce qui est en question. Ce qui est en question, ici, c'est de savoir si l'infini, tel que le conçoit M. Benda, 1° est le seul infini concevable, 2° est un véritable infini.

A cette argumentation, nous opposons : 1. Que si le monde, considéré comme n'ayant pas eu de commencement, était contradictoire, il faudrait absolument nier qu'il n'ait pas eu de commencement, quelle que soit par ailleurs notre soif d'infini. En effet, ce qui est contradictoire non seulement n'est pas pensable, mais n'existe pas et ne peut pas exister ; une chose ne peut pas à la fois et sous le même rapport être et n'être pas : principe premier à la fois de l'être et de la pensée. Par suite, si le monde nous apparaissait comme devant être conçu, sous peine de contradiction, nécessairement fini, nous devrions chercher ailleurs une explication de notre soif d'infini. (Cela, d'ailleurs, resterait vrai, alors que le monde pourrait être conçu sans contradiction comme durant depuis un temps infini, car ce n'est aucunement vers un tel « infini » que tendent nos désirs.)

2. Que supposer, pour échapper à la contradiction, que les phénomènes ou les êtres comme distincts sont illusoires, n'est pas une solution. Ce n'est qu'un expédient, d'ailleurs inintelligible lui-même, puisque demander que les phénomènes prononcent qu'ils sont illusoires implique que les phénomènes comme distincts prennent conscience de leur non-existence distincte, — ce qui est contradictoire dans les termes. — Nous pouvons présenter l'argument d'une manière un peu différente. M. Benda veut que *nous prononcions* que les phénomènes comme distincts sont illusoires. Or il ne voit pas que cette opération est elle-même le fruit d'une illusion. Elle revient, en effet, à imaginer que ne subsiste que le seul phénomène qui prononce l'universelle illusion. La vérité est que chaque phénomène distinct sera appelé à prononcer ainsi. Il abolira (mentalement) le reste, mais non soi-même, c'est-à-dire que, en fin de compte, tous les phénomènes restent distincts et réels comme tels, tout en prononçant que la distinction est illusoire.

3. Que le temps et le monde, conçus comme succession d'états distincts, peuvent, de fait, être conçus sans con-

tradiction comme n'ayant pas commencé (1). L'erreur de M. Benda sur ce point vient de la confusion qu'il commet entre le temps, nombre potentiel et successif, et le nombre en acte. Le nombre infini en acte est formellement contradictoire. Le nombre infini *successif* ne l'est pas, et il ne l'est pas parce qu'il n'est pas un *ensemble* donné. Or c'est sur cette supposition que le monde est une multitude infinie en acte, c'est-à-dire *actuellement donnée*, que M. Benda fonde toute sa démonstration. Il imagine un point de départ du temps (et du monde, conçu sous le mode phénoménal) à l'infini et, faute de pouvoir mesurer le temps compris entre ce point de départ et le moment présent, il conclut que toutes les distinctions dans le temps deviennent illusoires (2). En quoi il raisonne bien, mais sur une hypothèse fausse. Car, si le temps est « infini », il n'y a pas de point de départ, ni d'ensemble du temps, et, par conséquent, jamais un *nombre infini* n'est *donné* (3).

4. Qu'en l'infini du temps, non seulement les distinc-

(1) La question du commencement ou du non-commencement du monde est proprement une question de théologie, c'est-à-dire que sa solution dépend de la Révélation. La raison pure n'apporte de raison ni pour ni contre l' « éternité » du monde.

(2) « Or si maintenant, me plaçant en cette origine située à l'infini, je veux, en me retournant, mesurer le temps compris entre elle et le temps présent A, il arrive que la question n'a plus de sens... En d'autres termes : vu depuis une origine située à l'infini, le temps présent A est le même que n'importe quel temps autre que lui... Penser le monde comme infini sous le rapport du temps, c'est le penser d'une manière telle que ses distinctions dans le temps n'existent plus » (pp. 469-470).

(3) On pourrait dire aussi, en faisant abstraction de la question du nombre infini : il est possible d'admettre que le monde a une durée infinie sans tomber pour cela dans la contradiction $n = n + p$, car, dans ce cas, il est essentiel à n qu'on ne puisse pas lui ajouter p « a parte ante » : toutes les additions *concevables* dans cette direction font partie de son passé et il n'y a pas de *premier* auquel on puisse supposer un moment antérieur. Donc, $n = n$, ou bien, $n + p = n + p$, p n'étant dans ce cas qu'une explicitation de n.

tions ne sont pas abolies, mais qu'elles sont, au contraire, essentielles. Cela résulte de l'observation précédente. Les distinctions seraient abolies si l'infini du temps était un nombre infini *donné* ou *actuel*, car, dans l'infini en acte, aucune distinction n'est possible. Mais dans l'infini *successif* — plus précisément, dans le successif, qu'il soit fini ou infini — les distinctions sont, par définition, nécessaires, s'il n'y a succession que là où il y a distinction (1).

On voit par là que ce que M. Benda appelle « le paralogisme de l'*infini actuellement réalisé* » — entendons : du nombre infini en acte (p. 471) — n'existe pas, ou que, s'il existe, il est l'œuvre propre de M. Benda. L'argumentation de M. Benda procède d'une erreur sur les termes mêmes de la question.

III. — De l'Infini divin.

Nous avons montré que le nombre infini en acte étant formellement contradictoire n'existe pas et ne peut exister ; par suite, que l'on ne peut rien concevoir, sans contradiction, comme existant « sous la catégorie du nombre infini ». On doit conclure de là que Dieu ne peut être pensé sous la catégorie du nombre infini, car il est impossible de penser un être essentiellement contradictoire : une telle pensée serait la pensée du néant et un néant de pensée. Je remarque qu'il ne s'agit ici que de pensée cohérente et qu'il n'a pas été question de savoir si Dieu existe ou n'existe pas. Je dis seulement que, le

(1) Par contre, l'argumentation de M. Benda est rigoureusement valable en ce qui concerne l'espace, ou, si l'on veut, le nombre des corps. La cohérence de la pensée exige que l'on nie l'infinitude de l'espace, car elle constituerait une multitude infinie en acte, ce qui est contradictoire.

nombre infini en acte étant tel, il est impossible de définir un être quelconque comme relevant du nombre infini en acte.

Or, c'est à une telle définition qu'aboutit M. Benda. « Si j'appelle Dieu, écrit-il, l'être conçu sous la catégorie du nombre infini et sous la totalité de ses rapports, je dirai donc que Dieu est l'être conçu comme contradictoire à lui-même (ou indéterminé) sous la totalité de ses rapports » (p. 474). A quoi il faut répondre que :

1. L'on est sans doute toujours libre de ses définitions. On peut définir *Dieu* comme le fait M. Benda, tout comme on pourrait décider d'appeler *Dieu* une chaise ou un chapeau.

2. Mais cela est évidemment du pur arbitraire, et le *Dieu* dont il sera question désormais n'aura plus rien de commun avec ce que l'on entend communément et ce que l'on doit entendre par le mot *Dieu*.

3. Si l'on se place au point de vue formel, et non plus matériel, on ajoutera que M. Benda n'a pas justifié sa conception de Dieu comme être conçu sous la catégorie du nombre infini, et qu'au contraire une telle idée de Dieu (d'ailleurs nécessairement, comme on l'a vu, néant d'idée, pseudo-idée, pur *flatus vocis*, *Verba vocesque et praeterea nihil*) repose uniquement sur la confusion de l'infini négatif et de l'infini positif.

4. Enfin, si M. Benda croit devoir concevoir Dieu comme infini, il doit précisément *ne pas le concevoir* sous la catégorie du nombre, puisqu'une telle catégorie est celle de l'incurablement fini.

IV. — Que l'idée de Dieu comme nombre infini est particulière a M. Benda.

Cependant M. Benda a tenté de justifier sa position

quant à la manière de concevoir Dieu, en remarquant que cette idée de Dieu est plus commune que l'on ne croit, « l'infinitude étant pour presque tous, quelle que soit leur croyance, un article organique de la divinité » (p. 475). Mais comme il est avéré que cela ne prouverait exactement rien, si la question porte, non pas sur l'infinitude divine, qui est, en effet, avouée par tous, mais sur la nature de cette infinitude, M. Benda ajoute « que la conception qui résulte d'une juste étreinte de cette idée d'être infini, à savoir que Dieu est la négation de l'être en tant que déterminé, [lui] paraît, elle aussi, siéger au fond de l'âme » de la plupart des hommes (p. 475).

Or s'il est certain que si les hommes, et singulièrement la plupart des philosophes, attribuent à Dieu, comme une chose essentielle, l'infinitude, ils se refusent à l'assimiler à celle du nombre ou de la quantité, à cause du sentiment — au moins implicite — qu'ils ont que ce dernier infini est en réalité du pur fini. Par suite, ils conçoivent Dieu par opposition au monde, lequel, soumis au changement et à la succession, leur apparaît comme soumis à la loi du nombre, c'est-à-dire essentiellement fini.

D'autre part, la négation de toute détermination en Dieu ne saurait être prise comme l'équivalent de l'affirmation de l'absolue indétermination de Dieu, mais seulement de cette détermination qui consiste en la limitation de l'être actuel. En fait, comme nous l'avons déjà noté, il n'y a là qu'un artifice de langage qui vient de notre manière de concevoir, et il est d'un philosophe d'éviter de se laisser prendre au piège des mots (1).

Quant aux expressions usuelles, dont M. Benda veut

(1) M. Benda donne ici un bon exemple de cette « logique toute verbale » que M. Brunschvicg reproche à la Scolastique. « Après trois siècles de civilisation », pour parler comme le même M. Brunschvicg, on aurait pu croire qu'une telle manière de raisonner était définitivement abolie.

faire une preuve que les hommes pensent comme l
quant à la divinité, elles n'ont pas nécessairement le sen
qu'il leur attribue. Que veut-on dire, en effet, quand o
affirme d'un homme mort qu' « il est rentré dans le sei
de Dieu » ? Signifie-t-on, comme le veut M. Benda, qu'
est revenu à l'indistinct ? Je crois bien, pour ma part, qu
si l'on se hasardait à présenter cette explication de leu
pensée aux gens qui se servent de cette expression, o
risquerait de passer pour un ... fumiste. Quelle que soit l
conception précise de l'immortalité que recouvre l'expres
sion « rentrer dans le sein de Dieu », on peut affirmer e
tout cas qu'elle exclut précisément l'idée d'une abolitio
de la personnalité. De fait, tous les hommes, invincible
ment, aspirent à l'immortalité *personnelle*, et l'on ne voi
pas les négateurs de l'immortalité personnelle et distinct
user de l'expression « retourner dans le sein de Dieu ».

M. Benda est donc loin de compte dans sa tentative d
démontrer que sa conception de Dieu est une conception
commune à la plupart des hommes.

V. — Des attributs de Dieu.

Si l'on accepte de concevoir Dieu à la manière de
M. Benda, il est évident qu'il faudra dénier à Dieu la *per*
sonnalité, c'est-à-dire l'existence distincte et consciente d
sa distinction, — la *volonté*, — le *pouvoir créateur* et ordon
nateur, — l'amour, la colère et les autres *passions*, — enfin
la *moralité*. En effet, un être conçu « sous la catégorie
du nombre infini » ne peut avoir ces propriétés. De la
même manière, nous dirions : si nous appelons Dieu un
chapeau, il faudra dire d'un tel être qu'il ne peut avoir la
personnalité, ni l'amour, ni la moralité. Tout cela est logi-
que et cohérent, mais en dehors de la question. *Magni*

bassus, sed extra viam. La dialectique de M. Benda se déploie dans le vide absolu.

M. Benda ajoute qu'« un autre attribut essentiellement étranger à la nature de Dieu est la perfection, l'idée de chose parfaite, c'est-à-dire achevée — accomplie — étant essentiellement incompatible... avec l'idée d'être infini, mais nécessairement liée, au contraire, à l'idée d'être déterminé » (p. 476). Nous répondrons à cela, une fois de plus : l'idée de perfection est incompatible avec l'idée d'infini quantitatif (c'est-à-dire d'indéfini, de toujours et essentiellement fini). Mais elle n'est pas incompatible et, au contraire, elle est nécessairement liée — elle est formellement identique — avec l'idée d'un être positivement infini.

Enfin, conclut M. Benda (p. 477), Dieu, *tel qu'il l'a défini*, ne saurait être davantage l'Être suprême, *si* par *Être suprême* « on entend l'être plus grand que tout être fini, l'être *plus grand* qu'un être fini ne pouvant être lui-même qu'un être fini ». — Relevons les confusions que suppose ce discours.

1. Ayant défini Dieu un chapeau, je raisonne ainsi : « Dieu, *tel que je l'ai défini*, ne peut être l'Être suprême. Donc Dieu (pris cette fois au sens propre et usuel) n'est pas l'Être suprême. Ce raisonnement, rigoureusement identique à celui de M. Benda, a quatre termes, contrairement à la règle, bien connue de M. Benda : *Terminus ésto triplex.*

2. Nul philosophe ne consentira à définir l'Être suprême : *l'être plus grand que tout être fini*, car cela est contradictoire. L'Être *plus grand* est encore fini, car *plus grand* dit comparaison, et toute comparaison implique une communauté de genre. Or Dieu, infini, et parce qu'infini, n'est pas dans un genre. Il transcende le fini. Il n'est donc ni plus grand, ni plus petit. Il est sans commune mesure avec le fini. L'Être suprême devra donc être défini purement et simplement comme l'Être qui, étant infini, est

sans commune mesure avec le fini, dont il est cause principe.

En bref, le raisonnement de M. Benda quant aux att buts divins est un paralogisme, fondé sur une définitic contradictoire, — ou bien, si l'on se place au point de vu de la cohérence logique, c'est une pure pétition de pri cipe (M. Benda retrouvant nécessairement dans sa co clusion ce qu'il a mis arbitrairement dans ses pr misses).

VI. — Dieu connait la liberté.

Dieu est libre, infiniment libre. En effet, la liberté n'es en son essence que la pleine possession de soi-même. O Dieu, étant infini, ne peut être limité en rien du dehors puisque hors de lui il n'y a rien, ou du moins rien qui n dépende absolument de lui, et dans l'être et dans l'agir.

Cette opinion que Dieu est libre, M. Benda la défen aussi pour son propre compte. Or il nous semble qu M. Benda, en partant de sa définition de Dieu comme l'ê tre conçu sous la catégorie du nombre infini, devrait, au contraire, nier formellement la liberté divine. Si donc i affirme la liberté divine, il faut admettre que c'est au pri d'un défaut de cohérence logique. Aristote notait déjà qu du faux, on peut *accidentellement* déduire le vrai.

« L'idée de Dieu tel que je l'ai défini, écrit M. Benda (p. 478), est essentiellement liée à l'idée de liberté, si j'entends par ce mot l'affranchissement de la détermination. » Je réponds : si la liberté est l'affranchissement de la détermination par un autre que soi, c'est-à-dire si elle est l'absolue *autodétermination*, le Dieu de M. Benda est entièrement serf. En effet, pour se déterminer, il faut se posséder ; qui ne se possède pas ne peut se déterminer soi-même, c'est-à-dire déterminer ce qu'il ne possède pas. Or le nom-

bre infini (à supposer qu'il existe) est, par définition, ce qui ne se possède pas soi-même, car il est (comme on l'a vu) l'indétermination absolue. Pour qu'un être conçu sous la catégorie du nombre infini fût absolument libre, il faudrait à la fois qu'il fût ce qu'il est (indétermination absolue) et ce qu'il n'est pas (détermination absolue). En d'autres termes, être libre, c'est être *pour soi*. (Inversement, l'être *pour soi* est libre, c'est-à-dire que la personnalité est convertible avec la liberté.) Or le *pour soi* a pour condition absolue l'*en soi*. (Il ne faudrait pas en conclure que tout *en soi* est *pour soi*.) Donc l'être qui n'est pas *en soi* ne peut être libre. Par suite, tout être qui rentre « sous la catégorie du nombre », n'étant pas en soi, ne peut être libre. En effet, un tel être ne peut exister, par définition, qu'en un autre, dont il dépend. C'est le cas, au maximum, du nombre ; lequel n'existe et ne peut exister en acte que dans et par l'esprit qui *somme* une multiplicité indéterminée. Donc Dieu, tel que le conçoit M. Benda, c'est-à-dire comme un être rentrant sous la catégorie du nombre infini, ne connait pas la liberté. S'il existe (ce qui est d'ailleurs impossible, nous l'avons vu), il ne peut être qu'infiniment serf.

Je note, au surplus, que M. Benda étaye sa preuve sur une pure équivoque. J'entends par liberté, raisonne-t-il, « l'affranchissement de la détermination ». Donc le nombre infini, étant essentiellement indéterminé, est essentiellement libre. — Ce raisonnement est un pur jeu de mots. En effet, la liberté est affranchissement de la détermination *par autrui*, c'est-à-dire qu'elle est une plénitude de détermination *par soi-même*, alors que la liberté, telle que la définit M. Benda, étant affranchissement de la détermination par soi-même (ou l'absolue indétermination intrinsèque), est exactement le contraire de la liberté : elle est l'absolue nécessité. Ainsi, M. Benda définit la liberté par une notion qui ne convient qu'à la nécessité, et, par là, son Dieu, qui devrait être dit entièrement

serf, devient entièrement « libre ». Assurément il suffit de s'entendre !

VII. — Dieu est essentiellement distinct du monde.

Si le monde apparaît comme nécessairement fini (en tant qu'il est considéré comme un nombre actuel), on évitera, sous peine de contradiction, de le confondre avec Dieu, conçu comme Infini positif.

Pour M. Benda, c'est nécessairement le contraire, car son esprit, « en formant l'idée de Dieu... n'a point pour cela quitté » l'idée première du monde, de laquelle il était parti (p. 479). En effet, Dieu, selon la définition de M. Benda, « n'est autre chose que le monde actuel pensé d'une certaine manière ; cette manière consiste à le nier en tant qu'actuel ; mais nier une chose, c'est toujours la penser » (ibid.), tout comme haïr est encore une manière d'aimer. On voit, par tout cela, précise M. Benda, que cette conception est entièrement opposée à celle de Descartes « voulant que notre esprit, pour parvenir à Dieu, commence par se détourner du monde sensible ». Pour M. Benda, notre esprit, « pour parvenir à Dieu, doit commencer par s'attacher à ce monde et ne plus le quitter, mais seulement s'élever en un état où il le pense d'une certaine sorte, qui est de le nier en tant que sensible ». En fin de compte, et pour tout résumer, « l'idée de Dieu... n'est que l'idée du monde pensé sous un certain rapport, lequel, encore une fois, est la contradiction » (p. 480).

De cette affirmation, ceux qui chercheraient, dans le discours de M. Benda l'ombre même d'une démonstration en seraient pour leur peine. Car nous ne pouvons appeler du nom de démonstration un raisonnement de cette sorte : Dieu est conçu comme infini. Or le monde, sous un certain

aspect, est infini. Donc Dieu est le monde sous cet aspect, ce qui est un syllogisme à quatre termes, ou bien (au choix) une pure pétition de principe. Nous avons piétiné sur place, non, d'ailleurs, sans collectionner les paralogismes (1).

RÉGIS JOLIVET,
Professeur à la Faculté de Théologie
de Lyon.

(1) On estimera sans doute inutile que nous suivions plus avant M. Benda dans le développement de son discours, où la cohérence logique — à supposer qu'elle fût parfaite — ne serait qu'une disgrâce de plus. Car qui raisonne bien à partir de prémisses fausses ne peut que s'enfoncer dans l'absurde. — Ajoutons qu'en fait, et par bonheur, quelques nouveaux paralogismes permettent çà et là à M. Benda de rencontrer la vérité. L'erreur absolue n'est-elle pas une manière de chef-d'œuvre peu accessible à l'homme? — Quant aux concordances que M. Benda se flatte de relever entre ses conceptions et celles de la théologie catholique, elles ne vont pas au delà de la surface des mots.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Scolastique et Théologie

Qu'est-ce que la scolastique ?

Essai d'une définition

Une remarque de M. L. Gauthier pourrait servir d'épigraphe à cet essai dont elle justifie au moins l'intention et certifie l'intérêt. L'éminent historien de la philosophie musulmane ne craint pas d'écrire : « On trouverait difficilement dans l'histoire de l'esprit humain une notion plus controversée que le concept de scolastique (1). » En effet, depuis quelque cinquante ans, le regard des historiens s'est porté d'une façon plus sympathique et plus curieuse que jadis vers la période médiévale de l'histoire de la philosophie sans que l'accord ait pu se faire sur ce vocable, l'un des plus couramment employés dans leurs écrits. Il est vrai que les présupposés divers avec lesquels on abordait l'étude du moyen âge n'étaient pas faits pour faciliter et cimenter l'entente.

Certains voulaient voir dans la philosophie scolastique, prise en bloc, l'un des moments privilégiés du développement philosophique, l'expression d'une sorte de *philosophia perennis* à la fois transcendante et immanente dans le cours de l'histoire. Il leur fallait donc caractériser la scolastique par un contenu doctrinal précis, par un ensemble de thèses particulières qu'il importait de dégager et d'exposer ; la *scolastique* était une philosophie caractéristique qui aurait eu sa place parmi les différents systèmes

(1) L. Gauthier, *Scolastique musulmane et scolastique chrétienne*, dans *Revue d'Histoire de la Philosophie*, oct.-déc. 1928, p. 333.

qui s'imposent à notre étude. Mais il fallut vite en rabattre et constater que le moyen âge, comme toute période ardente et vivante de la civilisation humaine, avait vu surgir des écoles rivales, avait soutenu des thèses opposées qu'il était bien difficile de réunir, fût-ce de très haut, dans l'unité d'une synthèse intellectuelle idéale. On essaya alors de parler d'une *scolastique* et d'une *anti-scolastique* comme de deux écoles contemporaines mais dont la première servirait de véhicule aux idées traditionnelles tandis que l'autre grouperait les opposants. Ce n'était là qu'une position arbitraire et sans appui dans les faits; deux accolades imaginées par l'esprit et dont l'amplitude respective se montrait singulièrement variable selon les dispositions et les tendances de chacun. Siger de Brabant, par exemple, ou Guillaume Occam sont-ils des scolastiques ou des anti-scolastiques? question aussi vaine qu'insoluble et qui n'avait pas à être posée.

Devant l'échec, plus ou moins avoué, de ces tentatives, une réaction se manifesta bientôt, celles des historiens plus soucieux de la complexité du problème et des réalités contingentes qu'il s'agissait de décrire. Pour ceux-ci le mot *scolastique* ne signifie rien ou il signifie seulement un moment historique particulier dans l'histoire des doctrines. L'un des premiers, et avec une vigueur qui n'a peut-être pas été dépassée, le R. P. Mandonnet avait adopté cette manière d'envisager le problème. A propos de l'*Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle* de H. Delacroix, c'est dire qu'il y a de cela déjà trente ans, il écrivait ces lignes : « M. Delacroix, imitant malheureusement en cela un grand nombre d'écrivains, parle de la *Scolastique* comme si ce mot désignait quelque chose de précis et de définissable. Le mot scolastique ne peut être pris que pour désigner une période de l'activité intellectuelle de l'Europe, celle du moyen âge... Le nom de *Scolastique*, qui peut à la rigueur signifier une période historique dans l'histoire, ne peut donc pas signifier une doctrine précise, puisque le moyen âge a

connu des doctrines extrêmement divergentes. Parler de la *Scolastique* n'a pas plus de portée et de signification que parler de la *Grecque* ou de la *Moderne*, au cas où l'on emploierait ces mots pour désigner l'activité de la pensée grecque, ou celle de nos trois ou quatre derniers siècles (1). » L'affirmation est juste, mais elle porte exactement contre sa contradictoire : elle nous interdit de songer à attribuer à la scolastique tel contenu doctrinal particulier ; elle laisse cependant ouverte, semble-t-il, la possibilité de définir la scolastique comme une méthode et une attitude de l'esprit philosophique ; on peut essayer de dégager les caractères généraux de cette période historique spéciale pour l'opposer, par exemple, soit à l'intellectualisme grec, soit au rationalisme moderne. Une pareille tentative a séduit d'excellents esprits, d'autant que certains faisaient remarquer que l'attitude scolastique n'était pas particulière à l'Europe latine ; il y a une scolastique musulmane, en partie orientale, et une scolastique juive ; on parle même de scolastique alexandrine et de scolastique chinoise et hindoue (2). N'y a-t-il pas là quelque chose qui transcende un peu tel moment historique, géographiquement déterminé, et qui mérite au moins un essai de définition ?

De fait, et à prendre les choses un peu en gros, une seule définition a jusqu'ici été proposée. A la suite de F. Picavet on caractérise volontiers la scolastique par une certaine prédominance accordée aux questions religieuses, par le souci particulier d'un dogme et d'une morale révélés dont la philosophie se fait délibérément la servante et l'auxiliaire. Telle est, par exemple, la position

(1) *Bulletin critique*, 22e année, n. 3, 25 janvier 1901, pp. 42-43. Plus récemment, le R. P. G. Manser et M. E. Gilson ont soutenu la même position. On trouvera les références dans l'article cité de M. L. Gauthier, p. 337.

(2) Cette dernière expression est employée notamment par un spécialiste de l'indouisme, M. P. Masson-Oursel.

de M. E. Bréhier dans son *Histoire de la Philosophie* actuellement en cours de publication (1). Telle est également, et de façon plus explicite encore, la position de M. L. Gauthier dans l'article cité au début de ces lignes. Dans cette remarquable étude, l'auteur compare la scolastique musulmane et la scolastique chrétienne. Il définit celle-ci comme « *un système spéculatif ayant pour objet essentiel l'accord direct d'une philosophie avec le dogme chrétien tel qu'il est formulé par la théologie* ». Au contraire la scolastique musulmane sera caractérisée par « *l'accord direct d'une philosophie avec le dogme musulman* (2) ». L'attitude diverse des penseurs chrétiens et musulmans en face de leurs traditions religieuses respectives différencie, de façon suffisamment profonde, les deux scolastiques. Nous n'avons pas à entrer ici dans cette question particulière, ni à envisager la définition de la scolastique musulmane proposée par l'auteur ; sa compétence spéciale en ces matières nous permet de lui accorder, sur ce point, tout crédit. Par contre, les caractéristiques qu'il donne de la scolastique en général et de la scolastique chrétienne en particulier semblent devoir susciter certaines réserves que l'on voudrait ici formuler.

A vrai dire, M. L. Gauthier a déjà entrevu un premier danger de sa définition et de toute définition similaire ; si la scolastique est simplement une philosophie qui fait au problème religieux sa part, toute forme de pensée plus ou moins teintée de déisme ou de mysticisme sera, plus ou

(1) M. E. Bréhier écrit dans son introduction à l'histoire de la période médiévale : « Ainsi s'accomplit, presque invisible, un changement prodigieux : la vie intellectuelle toute subordonnée à la vie religieuse, les problèmes philosophiques se posant en fonction de la destinée de l'homme telle que la conçoit le christianisme. La période où dure ce régime marquera les limites, naturellement un peu indécises, du moyen âge intellectuel; l'époque moderne commencera au moment où l'intelligence affirmera l'autonomie de ses méthodes... » *Histoire de la Philosophie*, t. I, IIIe partie, Le Moyen Age et la Renaissance, p. 524. Alcan, 1928.

(2) L. Gautier, article cité, p. 340. En italiques dans le texte.

moins, une scolastique ; il n'y aurait à échapper à la définition qu'une philosophie rigoureusement athée. Or il semble bien que tout système qui entend spéculer sur l'existence et les attributs de Dieu, comme celui de Spinoza par exemple — quelque place qu'il puisse réserver à de telles considérations — ne constitue pas, pour autant, de l'aveu général, un système scolastique. M. L. Gauthier, tout le premier, est très loin de cette pensée, et c'est pourquoi il met dans un spécial relief, dans sa définition, l'idée d'une révélation positive ; sera seul déclaré scolastique le penseur qui tentera l'accord d'une philosophie avec une tradition religieuse, tenue pour authentiquement divine. Mais ici encore la définition n'est-elle pas trop large? C'est à l'histoire d'en juger, puisque, par hypothèse, on cherche la définition d'un moment historique dans le développement de la pensée.

A ce point de vue il est de fait que le nombre des philosophes qui ont tenu compte, de façon ou d'autre, d'une révélation dépasse de beaucoup le groupe de ceux auxquels on est convenu d'attribuer le nom de scolastiques. La mythologie tient une grande place dans l'œuvre de Platon et dans celle des philosophes grecs. Descartes n'a-t-il pas longuement discuté sur l'accord de ses positions touchant la substance avec le Mystère de l'Eucharistie tel que le propose l'Église catholique? Leibniz et Kant ne doivent-ils rien à un milieu religieux dont ils n'ont jamais entendu se séparer? et ce ne sont point pour autant des auteurs scolastiques. Pour serrer le problème de plus près et nous limiter à la seule tradition ecclésiastique, Origène, saint Augustin et tant d'autres qui ont délibérément entrepris de spéculer, à l'aide de leurs connaissances philosophiques, sur le dogme chrétien, sont-ils exactement des scolastiques? Il ne semble pas que ce soit là l'opinion commune et l'on attache d'ordinaire, au mot scolastique, un sens plus restreint.

Mais il faut maintenant approfondir le débat et déceler

une réelle imprécision de termes dans la définition qui nous a été proposée de la scolastique chrétienne. En effet « *l'accord direct d'une philosophie avec le dogme chrétien* » désigne bien plutôt la *théologie* chrétienne que la *scolastique* chrétienne. A ce prix tout théologien chrétien, quel qu'il soit, est un scolastique, et toute scolastique est d'abord une théologie. La théologie en effet ne « formule pas le dogme », selon l'expression malheureuse employée par M. Gauthier, la théologie spécule sur le dogme tel que l'a défini et formulé l'autorité compétente, dans les limites de la révélation. Dès lors toute distinction semble s'être évanouie entre la scolastique et la théologie, alors qu'on se proposait de définir, aussi exactement que possible, une attitude philosophique. Cette confusion était d'ailleurs déjà pressentie et signalée par le P. Mandonnet (1). Pour aborder le problème d'un autre biais, on dira que toute théologie chrétienne et, plus expressément, toute théologie catholique prend son origine évidemment au dogme catholique ; la théologie scolastique entend expliciter et exprimer ce dogme grâce à l'outil d'une philosophie scolastique, une théologie non scolastique entreprendra le même travail à l'aide d'une philosophie non scolastique ; la distinction respective des théologies, ne pouvant provenir du dogme, qui est pour l'une comme pour l'autre identique, ne peut provenir que de la nature de la philosophie employée. Si l'on veut définir la scolastique, c'est le système philosophique, l'attitude philosophique qu'il faut définir, et cela à l'exclusion de la théologie ; non point que cette philosophie ne puisse être assumée dans une élaboration théologique, mais elle ne peut l'être que si elle existe d'abord, avec ses caractéristiques propres, comme philosophie, c'est l'évidence même (2).

(1) P. Mandonnet, *art. supra cit.*

(2) Ce rappel de distinctions élémentaires ne semble pas superflu puisqu'on a vu récemment un esprit aussi largement informé que M. L. Rougier essayer de battre en brèche les principaux dogmes catholiques au nom du caractère irrationnel, selon lui, de la dis-

Le terrain étant ainsi dégagé, le problème peut être de nouveau posé. Peut-on définir ce qu'il est convenu d'appeler la *scolastique* comme une attitude proprement philosophique, comme un moment philosophique par rapport à d'autres philosophies? Il semble que, si l'on veut se contenter de précisions relatives et d'une solution approchée, la chose reste possible et peut être tentée.

Une philosophie scolastique, tout le monde en conviendra, est une philosophie d'autorité, non point directement d'autorité religieuse — ce qui en ferait déjà une théologie — mais une forme rationnelle de pensée qui se subordonne consciemment et volontairement à certains philosophes qu'elle se choisit pour maîtres. Toute recherche personnelle, tout travail créateur n'est pas pour autant aboli, mais il s'est fixé délibérément un certain équilibre et certaines limites, il accepte un système général, un milieu intellectuel, une tradition, les écrits connus et commentés de tel auteur. Ainsi le moyen âge occidental a-t-il accepté Aristote et son autorité *philosophique* (1). La formation d'une scolastique suppose donc le consentement quasi universel des penseurs d'une époque autour d'un maître reconnu. Sans cette attitude préalable aucune scolastique n'est possible; mais ce n'est là, croit-on, que l'origine du mouvement, son point de départ. En effet cette soumission intellectuelle à l'égard d'un penseur de marque, si elle se prolonge suffisamment, n'est jamais ni absolue ni uniforme. Bientôt des interprétations diverses

tinction classique d'essence et d'existence. C'est ignorer les termes mêmes du problème et la valeur transcendante du dogme par rapport à toute philosophie, fût-elle approuvée et utilisée par l'Eglise.

(1) La philosophie de Siger de Brabant, par exemple, est fondée sur l'autorité *philosophique* d'Aristote commenté par Averroès; or elle se trouve authentiquement en désaccord, sur plusieurs points, avec le dogme chrétien sans cesser pour autant de présenter toutes les caractéristiques de la scolastique latine. Son désaccord avec le dogme ne la fait ni plus ni moins scolastique; ici la définition de M. L. Gauthier se trouverait trop étroite.

e passages délicats et de doctrines difficiles se font jour; es divergences se dessinent; au sein de l'école, des écoles articulières se constituent. Bien plus, des opposants, 'un radicalisme plus avéré, battent en brèche certains oints essentiels du système et abandonnent les positions assiques, mais ils ne peuvent le faire qu'en attaquant ce Iaître dont, malgré eux et quoi qu'ils en aient, l'ascendant s domine. Discuter pied à pied les opinions d'un philo-he c'est encore admettre son influence et reconnaître on crédit. Le mouvement scolastique ne prend fin que our des raisons inverses de celles qui l'ont provoqué, ar l'abandon total et complet de toute autorité — jus-u'à ce que de nouvelles autorités se soient substituées ux anciennes, ce qui n'est pas, peut-être, sans exemple ans l'histoire.

Ainsi, à ce point de nos réflexions, est-on tenté de défi-ir sommairement le concept de *scolastique* comme l'ex-ression d'un conflit prolongé d'idées, entre écoles riva-s, à partir d'une autorité philosophique communément lmise. Un développement d'écoles et l'histoire de leurs onflits à propos d'une autorité privilégiée, voilà ce qui aractérise, semble-t-il, aussi exactement que faire se peut, e que l'on entend habituellement désigner par le mot *colastique* (1). Au contraire, un penseur indépendant qui e fraie une voie nouvelle dans le champ de la réflexion hilosophique, quelque place qu'il accorde, par ailleurs, une révélation religieuse, n'est pas et ne peut pas être n scolastique.

Une telle définition s'applique-t-elle peu ou prou aux olastiques grecques et extrême-orientales? on laisse ici de plus compétents le soin d'en décider. Par contre, si

(1) On concède volontiers que cette méthode d'autorité n'est pas ns analogie avec la méthode propre de la théologie; si l'on veut, scolastique transpose en philosophie — mais *mutatis mutandis* — méthode théologique; elle n'en est pas pour autant et directe-ent une théologie. La théologie suppose une autorité *divine*.

l'on en juge par un récent et monumental travail d M. Wolfson, professeur de littérature juive à Harvar University, cette conception cadre assez exactement ave celle de la scolastique hébraïque des XIVe et XVe si cles (1). Quant à la scolastique musulmane, les conclu sions mêmes de M. L. Gauthier paraissent favorables notre thèse. Ne montre-t-il pas toute la liberté et l'inde pendance d'esprit manifestées par les penseurs arabes vi à-vis de leur propre tradition religieuse? Dès lors ce qu les définit et les oppose entre eux ne peut être que leu attitude à l'égard d'une autorité philosophique et l'usag qu'ils en font. Bien moins encore que la scolastique chré tienne la scolastique arabe n'est une théologie. Enfin semble que la définition proposée convienne assez exac tement à la scolastique latine; si même on essayait d'e pousser l'application à ce mouvement de pensée, on appor terait sans doute quelques précisions, d'ordre technique à l'étude des origines de la philosophie moderne. Au lie d'étudier celles-ci comme par le dehors et par vues frag mentaires, on verrait prendre racine et s'épanouir, a sein même de la philosophie scolastique, un rejet, plu ou moins conscient mais toujours plus marqué, de l méthode scolaire d'autorité. On assisterait surtout à l'ap parition des nouveaux critères d'intelligibilité absolue qu s'imposeront, par la suite, avec une si spéciale rigueur Ils constituent la rançon, en même temps que l'instru ment, d'une émancipation intellectuelle qui n'a pas été sans excès (2).

Rome.

H.-D. SIMONIN.

(1) H. A. WOLFSON, *Cresca's Critique of Aristotle*, Harvard University Press, 1929.

(2) Il est évident que la définition de la *scolastique*, qui est ici proposée, ne s'applique pas au même titre et de la même façon à tous les « scolastiques latins »; cette question, plus spéciale, donnera lieu à des précisions ultérieures.

La loi de l'inquiétude humaine : agitation ou paix ?

Peter Wust

Peter Wust n'est pas un inconnu pour les lecteurs de *La Vie Intellectuelle*. M. Robert d'Harcourt leur a décrit le personnage, son appartement encombré de livres, sa vie de famille, son attachement à l'Église, sa fidélité attristée au malheureux Scheler, titan révolté. Ils ont lu de lui deux brèves et pleines indications sur la métaphysique allemande d'aujourd'hui (1). Ils sont donc curieux de connaître la grande œuvre de Wust, sa « Dialectique de l'esprit (2) ».

Le sujet en est passionnant, ce sont les réalités les plus profondes de nos consciences, les secrets les plus cachés de nos cœurs : y a-t-il une loi de l'inquiétude humaine ? M. Maurice Blondel, il y a près de quarante ans (1894), posait ce même problème dans un livre célèbre dont l'ascendant a toujours été en grandissant. Mais on peut poser un problème et le résoudre de bien des manières. Rien, dans l'ouvrage de M. Peter Wust, ne rappelle les analyses fameuses de l'*Action*, sinon un même amour pour saint Augustin et quelquefois l'écho de ses formules. M. Blondel est plus psychologue, plus concentré dans le drame intérieur personnel, et poursuivant ensuite sa recherche dans la théorie de la connaissance et dans la théologie. M. Wust, lui, est plus métaphysicien, plus sociologue, et poursuivant ensuite sa recherche dans l'histoire. La méthode aussi diffère et même le but : *l'Action* saisit le dilettante, l'indifférent, le négateur, pour faire sortir de ses doutes et de ses négations l'aveu de l'unique nécessaire. *La dialectique de l'esprit* procède, malgré son titre, plus dogmatiquement que dialectiquement : dès le début, l'auteur se pose en possesseur de la vérité catholique pour éclairer par elle les voies mystérieuses de l'esprit humain.

(1) *La Vie Intellectuelle*, 10 mai 1930, p. 225-241 ; 10 décembre 1930, p. 404-410. — (2) *Die Dialektik des Geistes*, 746 p. in-8°, Augsburg, Dr. Benno Filser Verlag G. M. B. H., 1928.

Sa métaphysique ne se présente pas comme une métaphysique critique : elle est une ontologie. Ontologie, histoire, révélation, viendront tour à tour pour dissiper les ténèbres dans lesquelles se débattent les folles agitations des hommes.

Car le problème dernier de notre vie est là, dans nos agitations en apparence dépourvues de toute loi. Etudier ces agitations semble plus que difficile, impossible. La structure de l'esprit ne se révèle vraiment que dans ses mouvements de tempête ; et, à l'inverse, le sujet connaissant n'est capable de connaître l'esprit que s'il est fixé dans le calme. De plus, l'âme humaine a été, jusqu'en ses dernières profondeurs, troublée par deux causes qui empêchent de la connaître telle qu'elle serait naturellement. D'abord, l'arbitraire humain, l'instabilité humaine se dresse contre la régularité du monde : l'homme agit contre les lois de sa propre nature. Ensuite les révolutions si fréquentes ont l'air de tout changer dans l'homme aussi bien dans l'individu que dans les sociétés. On en vient alors à se demander si les agitations des hommes sont autre chose que des mouvements désordonnés d'atomes obéissant tout au plus à des lois statistiques. Y a-t-il une loi de l'inquiétude humaine ?

La philosophie, à moins de cesser d'être humaine, doit être une sotériologie. Elle essaie donc d'expliquer l'inquiétude. D'ordinaire les philosophies cherchent la solution dans la nature ou dans l'esprit : elles conçoivent l'inquiétude comme le résultat d'un malheur ou comme l'ascension vers la liberté. Elles voient donc le but, ou derrière nous, ou devant nous. Explications fausses : l'inquiétude humaine n'est pas le résultat d'une fatalité qui nous aurait séparé de la paix de la nature. Elle n'est pas non plus le mouvement dans le vide d'une liberté n'ayant pour but qu'elle-même. L'inquiétude n'a de sens que par le désir de la perfection.

En quoi que ce soit, minéraux ou vivants, l'analyse philosophique découvre une spiritualité qui s'ignore, une « sagesse réelle, impersonnellement active dans les cho-

ses ». Mais ce n'est pas là la spiritualité de la conscience. Se connaître, se distinguer de ce qui n'est pas soi, ne peut se faire passivement. Car la synthèse du jugement est comme une réponse aux questions posées par le monde, et elle exprime une relation entre la raison infinie et notre raison finie. Notre esprit est donc essentiellement activité, ordre intelligible, volonté de distinguer. Là est l'opposition entre esprit et nature : 1°) tandis que les objets matériels n'agissent que selon certaines lois fixées, l'esprit a le pouvoir d'errer où il veut entre le néant et l'infini, sa loi est l'inquiétude essentielle, *Wesensunruhe*. 2°) Par conséquent, l'esprit a la capacité, dont manque totalement la nature, de se mettre en harmonie avec l'univers ou de s'opposer à lui, et 3°) de s'ouvrir aux autres par l'amour. La personnalité consciente est ainsi, par rapport à la nature gouvernée par des lois immuables, un risque effroyable : elle ne gagne en amplitude d'action qu'en perdant la sécurité, elle est toujours tentée de pervertir l'instinct en se servant du plaisir contre les lois mêmes de la vie. Mais elle sent qu'elle a de quoi éviter ces dangers en s'attachant à une unité idéale qui la dépasse : elle comprend que s'impose à elle une *beata necessitas boni* (S. Augustin) qui la sauvera. Notre volonté ne peut plus se sauver en redescendant vers la nature ; en elle-même, elle ne trouve qu'inquiétude et agitation ; il lui faut, au-dessus d'elle-même, l'unité et la perfection du vouloir divin.

Si, au lieu de regarder dans notre propre cœur, nous considérons les sociétés, nous retrouverons mêmes conditions et même appel au surnaturel.

L'histoire, en son devenir immense, est scindée en ce qu'on pourrait appeler des articulations. Ces domaines spéciaux, aisés à reconnaître, sont constitués principalement par quatre facteurs : l'espace (ainsi, la Méditerranée préformait l'Empire romain) ; le temps, c'est-à-dire un ensemble de circonstances allant à réaliser une mentalité unique ; le sang, qui agit différemment selon les sexes, la femme s'attachant à la tradition, à l'instinct, à la nature,

à ce qui dure, et l'homme cherchant au contraire le nouveau et l'aventure. Mais ces trois facteurs ne réaliseraient pas un champ historique si les volontés humaines ne venaient dresser des barrières, tracer des limites.

Par l'action de ces quatre facteurs se constituent des formes d'union des âmes, les unes sociales (famille, tribu, race, peuple), les autres « atomistiques », c'est-à-dire résultant de l'arbitraire pur des contrats ou des initiatives. Surtout, il se crée « l'esprit objectif ». Entendez par là les traces que les esprits laissent dans la matière (monuments, littératures, instruments, usines, etc.), et où il importe de distinguer la « trace d'être » et la « trace d'action », qui rarement coïncident. Par exemple, l'Empire romain fut un État, réalité politique accomplie par beaucoup de générations (trace d'être) ; par certains traits spéciaux, on reconnaissait en lui la pensée de César (trace d'action, *Indexqualität*). L'esprit objectif, pour l'individu ou pour l'humanité, a un rôle immense. Il fournit à l'individu les points d'appui indispensables pour agir, les points de repère nécessaires pour se diriger et pour éviter l'anarchie des aventures. Il présente à chacun une incorporation de la vérité éternelle et une image de la durée infinie de ce que toute âme désire. Mais il risque, par contre, d'emprisonner et d'étouffer dans ses formes mortes la vie personnelle. Que va faire l'individu ? renoncer à son initiative pour s'endormir dans les splendeurs immuables de l'esprit objectif? Ou reprendre sa totale spontanéité ? Seulement, pour vouloir changer absolument tout, pour être radicalement révolutionnaire, il faut « avoir perdu la crainte du réel » : les révolutionnaires sont toujours des insensés. Nous voici encore pris entre l'immobilité des morts et l'agitation des fous. Où est la loi de l'inquiétude humaine ?

Cherchons s'il y aurait des « axes du mouvement de l'histoire ». Il y en a au moins trois indiscutables : 1°) la Volonté Absolue qui se manifeste à l'homme par la nécessité des choses, par la logique et par la morale ; 2°) la

ature humaine avec ses tendances opposées, l'une des-
endant jusqu'à l'animalité, l'autre s'exaltant vers ce qui
st sacré ; 3°) le rôle personnel de l'individu : l'incertitude
même des déterminations à prendre grandissent à l'infini
l responsabilité personnelle et font de celle-ci une valeur
e premier ordre. Sur ces axes, l'histoire continue sa
narche oscillante entre l'animalité et la « sacralité » :
on pas oscillation pure d'une masse qui n'aurait pas son
entre de gravité, mais oscillation sollicitée par un poids
ntérieur. Notre pensée, en effet, a besoin, pour saisir le
réel, de l' « entourer » ; nos forces de vie, pour réussir
ans l'action, ont besoin de viser à la fois au-dessus et
u-dessous du but. De là une concentration de vues et de
orces. Mais la raison profonde en est surtout que l'esprit
ni cherche inconsciemment, en son centre le plus intime,
a *tota simul possessio* de l'éternité, l'Absolu présent. L'a-
litation n'est donc jamais totalement déréglée, elle cède
oujours quelque peu au poids d'éternité que l'homme
orte en son centre.

Même extérieurement, en ses résultats, le mouvement
e l'histoire montre les victoires de ce poids d'éternité.
Tout le négatif introduit dans le cours des choses par
homme, les crimes et les folies, finissent par rentrer dans
ordre positif de l'être, et ainsi s'opère un rétablissement
e tout, ce qu'Origène appelait ἀποκαταστάσις πάντων.
'homme, en ses efforts titaniques, vise au moment pré-
ent, à la « perpétuelle actualité de l'action », tandis
u'au-dessous de lui et au-dessus de lui la nature et Dieu
isent à ce qui dure. C'est pourquoi, par suite même de
es efforts sur le monde inférieur et sur le monde supé-
ieur, l'homme acquiert la sagesse, dont la conclusion est
a parole d'Augustin : Notre cœur est inquiet, Seigneur,
usqu'à ce qu'il trouve son repos en vous.

Le mouvement de l'histoire a donc ainsi, pour explica-
ion, l'explication même que requiert l'inquiétude hu-
aine. Explication qui sera complète dans la mesure où
lle introduira le surnaturel intégral qui satisfait l'inquié-

tude humaine. En effet, puisque l'histoire est un dram des esprits dont le dénouement doit être de réaliser un synergie d'amour supraterrestre, elle suppose l'entrée e scène de volontés supraterrestres. Ensuite, la méchancet phénomène si étrange dans l'homme « qui est si doux pa ailleurs », paraît, dans la nature et dans les sociétés, que que chose d'inintelligible. La chute originelle, suivie de l Rédemption, explique tout. Les mystères chrétiens son la seule lumière qui permette de comprendre l'histoire e de diriger notre vie. Nos contemporains s'imaginent sou vent que, pour admettre ces vérités, il faut avoir fait l sacrifice de son esprit. Erreur : le sacrifice requis est seu lement le sacrifice de la volonté, renoncer à son vouloi irrationnel pour se livrer à la vérité des choses. La raiso éclairée par la foi s'aperçoit alors que Jésus-Christ es l'axe visible de l'histoire ; et elle s'écrie, avec le gran croyant que fut Descartes : « Le Seigneur a fait trois mer veilles : la création *ex nihilo*, l'Homme-Dieu, le libr arbitre (1). »

Voilà un résumé bien sec d'un livre dans lequel on sent que l'auteur a mis le meilleur de sa vie. Résume presque trompeur, parce que nous avons présenté, comme des thèses isolées, des vérités que M. Wust obtient au bout de développements extrêmement riches. Puissions-nous du moins avoir suscité chez plusieurs le désir de puiser à la source, d'étudier le grand ouvrage du philosophe de Cologne ! Susciter ce désir, ce serait susciter le désir de la paix à laquelle est suspendue l'inquiétude humaine. « Dieu veuille donner à ceux-là l'éternel repos et la lumière de l'esprit, qui a toujours été », sans peut-être qu'ils s'en rendent compte, « le terme dernier de leur désir le plus profond ! » (2)

G. Rabeau.

(1) Texte emprunté aux notes personnelles de Descartes, cité p. 736.
(2) Paroles extraites de la préface. Elles sont appliquées par l'auteur à un grand chrétien de Cologne, mort en 1925, le conseiller privé Josef Franke.

LETTRES

A. DIÈS.
Professeur aux Facultés catholiques d'Angers.

Le platonisme en Tchécoslovaquie. Fr. Novotny et les lettres de Platon.

Dans la jeune nation tchécoslovaque, Platon commence de revivre. Sur cette résurrection, nous avons la bonne fortune de faire entendre ici le témoignage d'un des plus réputés de nos platonisants français. Le problème toujours débattu des *Lettres* de Platon a reçu là-bas, de M. Novotny, d'importants éclaircissements.

JACQUES MADAULE. « *Approximations* » *de M. Charles du Bos.*

GEORGES ROCOURT. « *Points de vue* » *de M. Jean Valschaerts.*

CHARLES GROLLEAU. « *Fugitives* » *de M. Jean des Cognêts.*

★ ★ ★ *Le IXe Congrès de la Presse latine.*

L'Association de la Critique Littéraire.

LES PHILALÈTHES. *Fâcheuses Positions.*

Nous n'aurions point consacré une ligne à ce livre s'il n'avait été pris au sérieux de divers côtés, — surtout si des critiques qui ne sont point des nôtres (récemment un organe radical, hier une revue protestante) n'avaient parlé de l'auteur de « Positions » comme d'un représentant de la pensée catholique.

Le platonisme en Tchécoslovaquie

Fr. Novotny et les lettres de Platon

J'ai trouvé, dans l'intéressant journal de Brno, *Lidové Noviny*, du 5 novembre dernier, une information qui m'a fait grand plaisir. La maison Laichter, de Prague, entreprend une nouvelle « Bibliothèque de Philosophie », dont elle a confié la direction au professeur J. B. Kozakovi. Or, à côté des œuvres des penseurs contemporains, cette Bibliothèque publiera la collection complète des dialogues de Platon, et s'est assuré, dans ce but, la collaboration du savant professeur de Brno, František Novotny. On ne saurait trouver meilleur ouvrier, ni mieux préparé à cette belle tâche.

C'est une heureuse entreprise, en effet, et que salueront avec joie tous les amis de Platon, mais aussi tous les amis de la jeune et vaillante nation tchèque. Je dis jeune, parce que, après tant de siècles, elle jouit enfin de la lumière vers laquelle elle montait et commence à s'y épanouir librement. Ne nous étonnons pas que, forcée de défendre si longtemps son droit à l'existence, la littérature tchèque ait tardé à conquérir et s'approprier les grands maîtres des littératures antiques. Elle avait tant à faire ! Pesez, en l'appliquant aussi bien aux prosateurs qu'aux poètes,

cette phrase de Jelinek : « Pendant tout le XIXe siècle, les poètes tchécoslovaques étaient un peu comme ces soldats de l'Ancien Testament : d'une main, ils construisaient l'édifice de la littérature nationale, de l'autre ils tenaient un glaive pour repousser les attaques de l'ennemi. Et encore ne suffisait-il pas d'être une sentinelle toujours en éveil : il fallait une prédication de toutes les heures, un appel qui ne se lassât point. Et puis, surtout, il fallait avoir la foi, une foi ardente, cette foi qui transporte les montagnes, pour accomplir le miracle de la renaissance nationale (1). »

Donc on ne connaissait de Platon, jusqu'au début du XIXe siècle, que des citations et des fragments, traduits du latin ou de l'allemand. Le premier véritable traducteur de Platon fut précisément un de ces bons ouvriers-soldats de la renaissance nationale dont parle H. Jelinek : Fr. Palacky (1798-1876). Fils d'un pauvre instituteur de village en Moravie, l'élégant et souple Palacky sut, par les longs et patients efforts qu'enveloppait et déguisait cette souplesse, ouvrir à la langue tchèque les milieux les plus aristocratiques, et s'ingénia aussi à lui ouvrir les plus nobles domaines de la pensée. Du Musée National fondé en 1818, il fit le vrai centre de la vie spirituelle tchèque. En 1827, il fonda et rédigea lui-même, en tchèque, le *Journal du Musée National*, qui paraît encore aujourd'hui. Historien de la Bohême, mais aussi philosophe formé à l'école de Platon, Kant, Herder, Fichte et Jacobi, esprit ouvert à toutes les formes de la littérature, professeur d'esthétique, il n'est pas surprenant que son attention se soit arrêtée spécialement sur le *Phèdre* de Platon. Aussi en traduisit-il une grosse partie en tchèque

(1) H. Jelinek, *Anthologie de la Poésie Tchèque*, Paris, Kra, 1930, p. xi.

dans le tome I de son Journal du Musée, en 1828. Était-il trop diplomate de nature, trop porté, par les nécessités qui s'imposaient à son action dans cette époque troublée, à pratiquer et apprécier la politique des contingences? Est-ce pour cela, ou parce qu'il avait trop à faire, que cet ami de la philosophie platonicienne ne chercha pas à traduire *la République*? Je ne sais. Il aurait dû cependant en avoir l'idée, quand son ami, le poète catholique Čelakovski, traduisit, de 1829 à 1833, la *Cité de Dieu* de saint Augustin.

Il y a donc un peu plus de cent ans aujourd'hui que l'on a commencé à traduire Platon en tchèque. Mais le nationalisme tchèque, si vivace et si obstiné à travers tous les obstacles, ne pouvait manquer de s'apercevoir bientôt que la conquête de l'antiquité classique était pour lui bien autre chose qu'un luxe. Comment donner aux jeunes Tchèques un enseignement secondaire solide, si on ne pouvait leur fournir, en leur langue, au moins des éditions commentées d'auteurs grecs et latins? Quand ils voulaient préparer chez eux leurs auteurs, n'étaient-ils pas presque forcés de recourir à la première traduction allemande venue? C'est le danger que déplore, en 1869, un professeur de gymnase, Leo Saska, qui, pour y remédier, édite à Prague, chez Bellmann, probablement la première, en tout cas une des toutes premières éditions commentées de l'*Apologie*. Introduction et notes y sont d'ailleurs excellentes pour l'époque. Dès 1872, une Bibliothèque des Classiques grecs et romains, qui publie non plus des textes commentés, mais des traductions tchèques, en est, avec *le Banquet*, à son septième dialogue de Platon. Le mouvement, une fois parti, ne devait plus s'arrêter.

Mais il fallait faire lire les auteurs classiques au grand public tchèque, et les éditions ou traductions scolaires

n'atteignent pas ce but. Dès les premières années du XXe siècle, Platon, pour sa part, est assez bien « sorti de l'école ». Le voilà chez Otto, chez Laichter, chez Hynka, qui voisine aux vitrines avec Hugo, Lamartine et Musset, avec Byron et Shelley, avec les dramatistes ou romanciers de tous pays, Becque et Ibsen, Dickens, Gorky ou Macha. Il a conquis sa petite place dans toutes ces « bibliothèques mondiales », et le droit de contribuer à former « l'esprit tchèque ». Si celui-ci ne peut qu'y gagner, dirons-nous que cette expansion linguistique est, à tout le moins, indifférente aux destinées du platonisme? Ne serons-nous pas même tentés de prêter l'oreille aux doléances des gens sages? Où allons-nous, en effet, si chaque nation qui conquiert le droit de vivre et de se gouverner par elle-même prétend, non seulement traduire et lire en sa propre langue les grandes œuvres qui constituent le patrimoine humain, mais encore les commenter en cette langue et enrichir ou corriger nos interprétations traditionnelles par ses interprétations propres? N'est-ce pas la mort de la science que cet éparpillement et cette confusion des langues, puisqu'il faudra passer les trois quarts de sa vie à se créer, vaille que vaille, les sept ou huit vocabulaires modernes indispensables, pour se tenir quelque peu au courant du travail qui se fait sur le seul territoire de l'Europe?

N'entrons pas aujourd'hui dans ce débat : il y aurait trop à dire. Je me permettrai pourtant une prédiction facile : quels que soient les efforts nouveaux que ces complications nous imposent ou les simplifications qu'il nous faudra bien inventer, Platon, soyez sûrs, y gagnera, et la pensée humaine aussi. Les œuvres des grands maîtres de l'esprit sont des réserves inépuisables de sagesse et de beauté. Mais elles ne parlent que si on les interroge avec une âme vivante, et chaque âme d'homme ou de peuple

n'est bien vivante que de son expérience à elle. Chacune vient, à son tour, questionner, écouter, interpréter ces oracles éternels, méditer et vivre à sa façon la réponse qu'elle seule, peut-être, était capable de solliciter et d'entendre, et, peu à peu, comme le monde, malgré tout, est petit et toutes ses barrières perméables, tous ces échos divers viendront renforcer, enrichir, ou purifier et embellir ce grand concert humain qui se cherche, ajouter, à cette polyphonie terrestre qui prélude aux harmonies futures, leur tonalité et leur mélodie originale.

*
* *

Si l'on mettait bout à bout, sur les rayons d'une bibliothèque, toutes ces traductions partielles de Platon publiées dans les collections de classiques grecs, on arriverait peut-être à reconstruire une grosse partie au moins de la série des dialogues. Encore est-il que certains dialogues trop savants ou trop longs, comme *Parménide*, *le Sophiste*, *les Lois*, n'y trouveraient guère leur place. Je ne connais pas de traduction tchèque des deux premiers, et je ne m'en étonne pas. Je ne m'étonne pas plus de voir que *les Lois* ont dû attendre, pour paraitre, qu'une bibliothèque savante fût fondée par l'Académie des Sciences de Prague (1). Il est donc naturel que des éditeurs et des savants tchèques aient eu l'ambition de publier une traduction de Platon qui fût enfin complète, et, d'un bout à l'autre, animée d'un même esprit, guidée par une même méthode. J'ai dit que Fr. Novotny, à qui Laichter confie une telle entreprise, était admirablement préparé pour la mener à bien.

(1) *Les Lois de Platon*, traduites par V. Sladek, 2 vol. in-8, Prague, 1925-1926.

Novotny, en effet, a déjà traduit, chez Laichter même, *le Banquet*, *Timée*, *Critias*, *la République*, et, aux éditions de l'Académie des Sciences, en 1928, *les Lettres*. Ce n'est pas ici le lieu d'étudier ces traductions diverses au point de vue technique. A l'usage, je les ai trouvées, en général, remarquablement exactes. Mes lecteurs me pardonneront certainement de m'en tenir, pour l'instant, à ce jugement d'ensemble et comprendront aussi que, Français et parlant à des Français, je n'aie garde de m'étendre sur les mérites du style. Ce qui les intéressera davantage, c'est la part que Novotny a prise aux discussions modernes et la très grave, très actuelle question à laquelle il a consacré presque tous ses travaux et, pour ainsi dire, voué sa vie : la valeur et la portée des « Lettres platoniciennes ».

Il y a longtemps, en effet, que Novotny a commencé de s'occuper de cette collection de lettres, classée, dans les catalogues antiques, parmi les œuvres de Platon et transmise ainsi par les manuscrits. Dès 1906, il écrit un article sur l'authenticité des Lettres. En 1914, il en compare le style à celui des dialogues en étudiant quelques-uns de ces « impondérables » de la langue platonicienne qui ont, en réalité, si souvent pesé d'une façon décisive dans les balances de la critique. En 1926, il pose la question moins technique, mais beaucoup plus directement intéressante pour nous : « Que nous apprennent les Lettres sur la vie et la philosophie de Platon ? (1) » En 1928, il traduit en tchèque les Lettres (2). Enfin, en 1930, il vient d'en éditer le texte en l'accompagnant d'un savant

(1) Fr. Novotny, *Les Lettres platoniciennes et Platon* (en tchèque), Brno, 1926 (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie).

(2) C'est le n° 35 de la Bibliothèque des Auteurs Grecs et Latins publiée par l'Académie tchèque des Sciences.

commentaire, qui, rédigé cette fois en latin, est sûr d'atteindre tout le grand public des platonisants (1). Entre temps, il n'a pas cessé de discuter, dans des articles ou des notes, toutes les difficultés de détail qui se présentent contre sa thèse, qui est celle-ci : toutes les lettres dites platoniciennes, sauf une, sont effectivement de Platon. Cette thèse, il l'a soutenue dès le début, seul ou presque seul, avec un courage dont il garde aujourd'hui quelque fierté, car elle est bien près d'avoir gagné une majorité d'adhésions et d'avoir, pour ainsi dire, conquis la mode. J'avoue que, pour ma part, quelle que soit mon estime pour les travaux de Novotny, j'hésiterai longtemps encore à faire aux Lettres en leur ensemble un accueil si généreux. Mais, au fait, me direz-vous, en quoi cela nous regarde-t-il, nous qui lisons Platon pour notre plaisir ou notre instruction, qui le tenons pour un des plus grands éducateurs de l'humanité et pour le poète le plus prestigieux dont elle puisse s'enchanter, mais qui n'avons ni le temps ni le goût de nous intéresser à des disputes plus ou moins byzantines?

C'est pour répondre à de pareilles objections et pour secouer l'indifférence, non seulement du grand public, mais des critiques eux-mêmes, que Novotny écrivait en 1926 cette brochure de cent pages que j'ai déjà mentionnée : *Les lettres platoniciennes et Platon.* En deux chapitres, minutieusement tissés de renseignements empruntés aux Lettres, *Platon et Athènes*, *Platon et Syracuse,* il déroulait aux yeux du lecteur les scènes variées, pleines de couleur et de relief, d'une vie de Platon que laisserait difficilement entrevoir la seule lecture des dialogues : les

(1) Fr. Novotny, *Platonis Epistulae commentariis illustratae,* in-8, VII et 318 p. Brno, 1930 (en vente à la Société d'Edition « Les Belles Lettres », Paris).

ambitions politiques, si naturelles, du jeune aristocrate; la chute de la démocratie, l'avènement des Trente, la sanglante tyrannie exercée par cette oligarchie, dont le leader était Critias, oncle de Platon; la désillusion et le dégoût de celui-ci, puis sa confiance bientôt déçue en la démocratie restaurée; la condamnation de Socrate, après laquelle Platon renonce à toute politique active, mais songe à réformer d'abord moralement la cité; le voyage en Sicile, la liaison avec un jeune prince, Dion, qui s'enthousiasme pour les doctrines du réformateur; vingt ans après, Dion, tuteur de l'héritier du trône, appelant ce réformateur à la cour; le premier enthousiasme du jeune tyran, bientôt refroidi par le sérieux de la conversion demandée par les intrigues des courtisans, jaloux de Platon, qu'ils haïssent et redoutent à la fois; l'exil de Dion, les efforts de Platon pour rétablir la paix sans renoncer à son idéal; la guerre enfin, qui amène au pouvoir Dion victorieux et tout prêt à réaliser le rêve de la cité parfaite, mais le beau rêve s'effondre avec le despote philosophe, trahi et vendu par un élève de l'Académie! Et Platon, le cœur saignant, mais la foi intacte, relève le rêve effondré, le ranime, le relance, lui cherche une région de vol moins sublime, plus humaine et plus praticable. Dites-moi, quel mouvement et quel drame dans un pareil récit, et que ne donnerait-on pas pour être sûrs, bien sûrs, que c'est Platon lui-même qui nous le fait! Je le crois, pour ma part, et la majorité des critiques le croient, parce qu'il n'est nullement nécessaire, pour cela, d'admettre avec Fr. Novotny que *toutes* les Lettres soient authentiques. Mais que mes lecteurs se rassurent. Je ne leur demanderai point d'apprendre le tchèque pour se faire une conviction là-dessus. Ils n'ont qu'à lire, à tout loisir, en simple et élégant français, la traduction que nous a donnée, des Lettres platoniciennes, le R. P. Souilhé, en cette même

année 1926, et les savantes Notices qu'il y a jointes (

Ils comprendront alors aussi quelle clarté les Lettr ou au moins certaines Lettres, peuvent jeter sur le cara tère et le développement de la philosophie platonicienn Quel est le but premier et fondamental de cette philos phie? Est-ce de réformer la Cité ou de construire science? Quand on voit simplement quelle place mat rielle tiennent les dialogues politiques, *la République*, *Politique*, *les Lois*, et quel nombre de pages ils compte dans l'ensemble de l'œuvre platonicienne, n'a-t-on pas u peu le droit de chercher, comme je l'ai fait, le grand re sort du platonisme dans ce noble effort du plus chrétie des païens pour construire, fût-ce en rêve, la Cité d Dieu, et en réaliser dès ici-bas l'approche la moins impa faite possible? La septième Lettre et la huitième suf raient, à elles seules, à confirmer cette interprétation.

Ces Lettres, et certaines autres qui leur font écho, pose encore d'autres problèmes, que Fr. Novotny étudiait da ses deux derniers chapitres : *les Lettres platoniciennes la philosophie de Platon*, *les Lettres platoniciennes et le vr visage de Platon*. Je n'entrerai pas aujourd'hui dans l' numération et l'examen de ces problèmes : j'aime mie renvoyer le lecteur curieux aux Notices de J. Souilh aussi bien informées qu'elles sont calmes et prudentes (2 Mais il y a, dans la septième Lettre, un assez long par graphe, qui a suscité, dans les années dernières, les con mentaires les plus divers, et, dans ce paragraphe, une c

(1) *Platon — Œuvres complètes*, t. XIII, Ire partie. Lettres — Tex établi et traduit par J. Souilhé. Paris, Société d'Edition « Les Bell Lettres », 1926.

(2) Je le renverrai naturellement aussi, du moment qu'il aura sens et le goût du latin, au commentaire qui accompagne l'éditio des Lettres par Fr. Novotny.

eux phrases qui paraissent, à d'aucuns, capables, si elles ont authentiques, de bouleverser l'image que nous nous aisions jusqu'ici de Platon et du Platonisme. Le Platon e la septième lettre a-t-il, à la fin de sa vie, voulu répu-ier toute son œuvre? N'a-t-il jamais, dans ses dialogues, onné sa pensée profonde et sa doctrine personnelle? A-t-il désespéré de la science et de l'intelligence pour se éfugier dans une mystique incommunicable, ou ses exi-ences de savant, ses intuitions de poète et ses espéran-es de croyant ont-elles gardé, jusqu'à la fin, leur foyer de onvergence et le dynamisme de leur flamme? Questions itales, que suscitent ces Lettres étonnantes et que dis-utent, avec Fr. Novotny et J. Souilhé, d'autres commen-ateurs en toutes langues et dans tous pays. Dans une ommunication récente, lue devant les Académies réu-nies, M. Paul Mazon, l'helléniste de France le plus capa-le de donner son plein sens au beau nom d'humaniste, es a posées à son tour dans leur formule la plus exacte t la plus troublante, et leur a cherché une réponse nesurée. Sa communication sera, je l'espère, bientôt ubliée (1), et ce nous sera quelque jour, si vous le vou-ez bien, l'occasion d'une nouvelle et courte causerie pla-onicienne.

A. Diès.

(1) Elle vient de l'être, à l'heure où je corrige les épreuves du pré-ent article. Cf. Paul Mazon, *Sur une Lettre de Platon*, 22 pages in-4°, Paris, Firmin-Didot (Institut, 1930 — 21 *bis*).

NOTES ET RÉFLEXIONS

« *Approximations* » de *M. Charles du Bos*

Au commencement de l'été dernier, Charles du Bos a publié la quatrième série de ses *Approximations* (1). Je suppose qu'il n'est pas nécessaire d'apprendre aux lecteurs de *La Vie Intellectuelle* qui est Charles du Bos. Sans doute sa réputation n'est-elle pas tombée dans le vulgaire. La qualité même de son esprit m'assure qu'il n'atteindra jamais le grand nombre. Il ne convient pas de le regretter. Du moins Charles du Bos est de ceux qui témoignent avec noblesse qu'une certaine Europe spirituelle n'est pas un mythe, qu'elle n'est pas tout à fait morte, et qu'elle peut encore nous réserver de merveilleuses surprises. Dans cet Évangile selon saint Jean, que du Bos aime à citer, il est écrit que l'Esprit souffle où il veut. Charles du Bos est, dans l'ordre esthétique, le témoin de cet Esprit généreux et vagabond.

Puisque, aussi bien, je rends compte ici d'un seul de ses livres — et dans un espace étroitement limité — ouvrons donc cette Quatrième série d'*Approximations*. Et méditons un peu, tout d'abord, sur ce terme même d' « Approximation » par lequel du Bos désigne sa démarche critique. Charles du Bos ne juge pas. Il en aurait le droit, mieux que bien d'autres, par l'étendue de son information, qui couvre trois littératures : la française, l'anglaise et

(1) Quatrième série, 1 vol., chez Corrêa, Paris, 1930.

allemande ; qui déborde le cadre littéraire, et à laquelle aucune chose d'art n'est étrangère, parce qu'il la saisit à le point d'origine où, toute ruisselante du don de l'esprit, elle n'est pas encore différenciée par la matière ; — et encore par son infini scrupule, par ce sentiment presque tragique de la responsabilité de l'écrivain qui ne cesse pas d'étreindre du Bos toutes les fois qu'il s'exprime. Mais c'est justement ce scrupule, ce sens aigu de la responsabilité la plus grave, qui interdisent à du Bos de formuler les jugements.

Qu'est-ce donc qu'une *approximation* ? Il me semble que c'est avant tout un contact, une série de contacts. De même que les hasards de la vie nous mettent quotidiennement en rapport avec une foule d'êtres dont les uns nous laissent indifférents, parce qu'il n'y a pas entre eux et nous d'autre relation qu'une rencontre purement fortuite et matérielle ; tandis que d'autres nous atteignent jusqu'au fond du cœur, nous pouvons dire qu'ils nous ont touchés et que nous les avons touchés. Ainsi les hasards de la lecture nous ménagent cette double série de rencontres. Des premières, Charles du Bos ne nous dira jamais rien. Mais des secondes, au contraire, il veut essayer de traduire, pour son édification personnelle d'abord, — et ensuite par la nôtre — cela qu'elles lui ont apporté. On ne saurait prétendre sans légèreté qu'une pareille critique soit dépourvue d'intérêt universel. Tout d'abord il me semble que c'est la seule que des créateurs véritables puissent désirer. Pour connaître ce qu'on a fait, rien ne vaut le miroir d'une autre âme qui vous renvoie le reflet de votre œuvre. Il n'a jamais été si vrai de dire que la lecture est une collaboration.

C'est pourquoi tous les essais de du Bos sont écrits sous le signe de l'exaltation. Dans la première série d'*Approximations*, il écrivait à propos de Marcel Proust : « A l'origine de toute vie spirituelle — disons même de toute vie dès qu'elle s'élève au-dessus du simple réflexe — on

trouve une source unique, identique : l'exaltation. » (*Approximations*, Ire série, p. 66.) Ce n'est que par l'exaltation que nous sortons de nous-mêmes. Et il faut sortir de nous-mêmes pour établir avec les autres un véritable contact. C'est par l'exaltation que la critique de du Bos passe sans cesse de l'Esthétique à l'Éthique et de l'Éthique à la Mystique ; et par là qu'elle acquiert une valeur vraiment universelle, et qu'elle vaut pour chacun de nous.

Le lecteur se rend compte, j'imagine, que nous touchons ici à des problèmes essentiels, et qu'il ne suffirait pas d'effleurer. Mais le temps nous presse, et aussi le désir de dire un mot du contenu de ce volume, qui nous a servi de prétexte. Il y a là huit essais d'importance inégale, mais qui se succèdent dans l'ordre rigoureusement chronologique de leur composition. Le goût de du Bos pour la chronologie est peut-être un effet de son extrême scrupule ; mais si la critique est le fruit d'une amitié, il est clair que les transformations spirituelles du critique sont un élément capital de cette amitié. Or, elles s'inscrivent dans le temps.

Charles du Bos tel que modifié par le contact avec Walter Pater, Léon Tolstoï, Thomas Hardy, Stéfan George, Maurice Baring, Hope Mirrlees, Hofmannsthal, tels sont les segments éclairés d'une courbe qui fut tracée de février 1923 à octobre 1929. N'allons surtout pas croire que ces contacts soient de simples prétextes. Et c'est ici qu'intervient le scrupule. Touché par une œuvre, c'est toujours son sens le plus profond que Charles du Bos essaie de nous rendre perceptible. Pour cela, il se sert de son émotion, qui lui est comme une table d'écoute. C'est ainsi, par exemple, qu'il a réalisé ce tour de force d'éclairer, même pour ceux qui ne l'ont jamais lu, un livre tel que *Marius l'Epicurien*, devant quoi toute autre critique que la sienne est condamnée à se taire, sous peine de trahir. Mais lorsqu'il parle de Tolstoï, ce n'est point l'œuvre en elle-même qui l'occupe. Ce qu'il cherche passion-

ément à travers les révélations des journaux intimes
'est la palpitation secrète d'une grande âme en proie à
a vie, mais devant laquelle s'est découverte, de très bonne
heure, la face auguste de la mort. Je ne sais rien de plus
émouvant que cette série de *vues*, ainsi que du Bos les
ntitule lui-même, vues fragmentaires sans doute, mais
dont chacune pénètre si bien au cœur du sujet qu'il est
mpossible d'étouffer le regret égoïste que Charles du Bos
n'ait voulu, ce sujet magnifique, l'embrasser tout entier.
Je sais bien que d'autres tâches le requièrent, ces « tâches
de la maturité », dont il parle dans l'avertissement de son
livre. On ne peut que respecter cette noble résignation à
l'inévitable, dont j'espère que nous goûterons un jour le
fruit opulent. En tout cas, si cette série d'*Approximations*
et les suivantes contiennent, ainsi que du Bos nous en
avertit lui-même, les fragments de ces livres qu'il ne croit
plus avoir le temps d'écrire, elles nous doivent être dou-
blement précieuses. L'essai suivant est intitulé : *Quelques
traits du visage de Thomas Hardy*. A vrai dire, c'est tou-
jours au portrait, au portrait spirituel de l'auteur, que
tend Charles du Bos toutes les fois qu'il se trouve en pré-
sence d'une œuvre aimée. Comme on regarde un ami dans
les yeux, comme on observe les mille petites rides qui
peu à peu sculptent et creusent le masque de la jeunesse
pour lui donner une espèce de majesté intemporelle, c'est
ainsi que le critique plein d'amour scrute ces œuvres der-
rière lesquelles transparaît un visage. Il n'est pas de
méthode plus efficace pour nous permettre d'épeler les
syllabes de ce nom incommunicable qui à chacun de nous
fut conféré dès avant la naissance. Voilà comment ceux
qui écrivent sont à nous livrés. Mais il est impossible
qu'ils rencontrent pour les dévoiler des mains plus atten-
tives et plus pieuses que celles de Charles du Bos. Et si,
se tournant vers l'Allemagne, il essaie de nous dire la
grandeur d'un Stéfan George, précisément cette gran-
deur, la plus intraduisible de toutes, qui est celle d'un

poëte, c'est encore en remontant à la source, en remontant aussi loin que possible vers l'origine qu'il découvre le secret d'une attitude dont la fixité, l'immobilité même se laissent encore plus malaisément saisir que, chez d'autres, la totale absence de contours. Et sans cesse nous avons le sentiment d'un clavier qui chaque fois est utilisé tout entier. Charles du Bos se donne sans réserve à ce qu'il aime, et nous pouvons mesurer la valeur de ce qu'il donne au fruit que nous en retirons. Soit qu'une courte étude dégage l'essentielle originalité de *Daphné Adéane*, soit que, à propos de l'art d'Odette des Garets, toute la noblesse d'un peintre qui conquiert la maîtrise à force d'ascétisme nous soit révélée ; soit que le *Choc en retour* de Hope Mirrlees nous aide à définir les conditions véritables de la vision esthétique ; soit enfin que la mort de Hugo de Hofmannsthal incite celui qui fut son ami à cette interrogation passionnée, sur le tombeau à peine refermé, d'où se dégagent peu à peu les éléments d'une définitive réponse, jamais du Bos ne reçoit rien de si grand qu'il n'en ait, de tout lui-même, fourni l'équivalent spirituel.

Il mériterait bien que cette charité qu'il a faite à tant d'autres lui fût un jour exactement rendue. En attendant que cette heure sonne, je ne puis que m'excuser auprès des lecteurs de *La Vie Intellectuelle* de leur avoir si mal présenté le trésor des *Approximations*.

J. MADAULE.

« *Points de vue* », de M. Jean Valschaerts (1)

Peut-être que s'il fallait prendre ces « Notes de critique littéraire » ainsi que modestement elles se présentent :

(1) Paris, Giraudon.

comme une œuvre de journaliste, nous aurions de graves reproches à formuler.

Quel imprudent quotidien accueillera un feuilletoniste à l'écriture aussi fine, toute en réticences, en allusions retorses, en légère ironie? Cette prose trop serrée se prête mal aux exigences de la mise en pages — cruelle périphrase —. Non! Monsieur, décidément, vous n'êtes pas du métier. Consolez-vous : Paul-Louis Courier, dont certains ignorants ont voulu faire le patron des journalistes, partage votre sort. N'essayez point de tricher : nous ne recevrons pas le recueil de vos essais comme des improvisations, mais comme un livre sans bavures, pesé au trébuchet, minutieusement lesté. Il m'a donné des jouissances rares, il m'a souvent irrité : bref son but est atteint.

Le coup d'œil de M. Valschaerts est clair et perçant, dur quelquefois, sa langue est nette et dépouillée comme je l'ai insinué, le trait porte juste. Mes amis, résistons à la tentation de parler ici de culture classique, de ce que les honnêtes gens de l'heure présente appellent les humanités — il est vrai, dit l'autre, qu'il n'est pas nécessaire de tenir les choses pour en raisonner.

J'aime mieux rapporter ce qu'il dit, en des pages que je voudrais transcrire ici tant elles sont lucides, de notre Paul Cazin à qui il ne manque, pour être mieux reconnu, que d'administrer plus jalousement sa renommée et d'être moins bon chrétien : « Le titre [de fantaisiste chrétien] est neuf. Ni Huysmans, ni Hello, ni — grand Dieu! — Léon Bloy n'ont pu y prétendre. C'étaient des gens terriblement sérieux. Ils furent peut-être, à la manière large, des saints, mais des saints tristes. Je n'hésite pas à penser que la souriante et discrète apologétique qui se dégage des livres de Cazin vaut beaucoup plus que leurs pesantes homélies et leurs rudes sermons. » Pareille confidence révèle un esprit.

Je me réjouis encore de ce que M. Valschaerts ne se soit pas laissé abuser par le simili-paganisme de Mme de

Noailles, tout frotté de vingt siècles de civilisation chrétienne.

Après avoir été d'accord sur des points de cette importance, qu'importe que nous nous séparions à propos d'un personnage aussi maigre que Léon Daudet, aussi falot que René Benjamin dont, en France, on n'a plus maintenant le cœur de rire?

Au reste, défaut de perspective bien excusable quand on prend son *point de vue* au delà d'une frontière, — j'ai oublié de remarquer que M. Jean Valschaerts écrit du pays de Charleroi. A ce propos, qu'il soit remercié de nous avoir montré que de Belgique il peut nous venir d'autre critique littéraire que celle de J. Schyrgens.

GEORGES ROCOURT.

« *Fugitives* », de M. Jean des Cognets (1)

M. des Cognets, à qui nous devons de très nobles pages sur la vie intérieure de Lamartine, se trahit à chacune de ses œuvres comme un homme pour qui ne compte que cette vie dont le soin en diminuant parmi nous rend à peu près intolérable tout ce qui est du dehors. Si la courte et spirituelle préface de *Fugitives* ne nous le confirmait, avec quel humour ! nous saurions déjà par le titre quel est le détachement de ce chanteur, oublieux de sa propre musique mais non de l'esprit toujours présent qui l'habite et les lui dicta. M. des Cognets appartient à cette heureuse petite troupe qui ne veut conquérir que l'au-

(1) Paris, Garnier édit.

dience de quelques-uns. Il est singulier en effet que, perdus dans la foule, et parmi tant de bruits discords, des poètes puissent rêver encore d'éblouir le monde. Il est si bon de ne recueillir, pour prix de nos petites chansons, si grandes soient les douleurs et passionnants les rêves qu'elles traduisent, que l'humble écho, même solitaire, d'une âme fraternelle ! M. des Cognets peut être sûr d'entendre beaucoup de ces échos. Son livre charmant, une fois placé au bon coin des poètes que l'on relit, n'en sera jamais exilé mais, au contraire, souvent repris pour son goût profond, sa musique discrète et si émouvante.

CHARLES GROLLEAU.

Le IXe Congrès de la Presse Latine

Le IXe Congrès de la Presse Latine s'est ouvert le mercredi 17 décembre, à Athènes, sous la présidence de M. Venizelos, en présence de plusieurs membres du Corps diplomatique, de Mgr Philippucci, archevêque latin d'Athènes, et de plus de 70 journalistes représentant la Grèce et les 26 nations latines.

M. Venizelos souhaita la bienvenue aux Congressistes et M. Maurice de Waleffe fit l'historique du Bureau Permanent de la Presse Latine qui organisa des Congrès à Lyon, Lisbonne, Florence, Liége, Madrid, Bucarest, La Havane, Tours et Athènes. Le Congrès d'Athènes est le premier qui ait été tenu hors des nations latines, en hommage des latins à la culture grecque.

Les séances de travail se poursuivirent sous la présidence de M. M. Assinacopoulos et Viacarelli, représentant

la Fédération des rédacteurs des journaux de Grèce. Un certain nombre de motions y furent votées, l'une, présentée par M. Dominico Russo, en faveur du retour de la frise du Parthénon, actuellement en Angleterre ; une autre en faveur du privilège de la double nationalité pour tout latin séjournant dans une autre nation latine que celle dont il est originaire fut déposée par M. Maurice de Waleffe ; une autre exprimant le désir que les journalistes hellènes soient officiellement invités à l'Exposition Coloniale de Vincennes et que des dispositions soient immédiatement prises pour faciliter leur voyage à Paris fut signée par Mme Andrée Bizet et par MM. Vivien, de Caters, Osorio, Chauvelot, Mill, Arbellot, Joseph Ageorges, Falgairolle et Pierre Plessis ; une autre, défendue par les délégations sud-américaines, préconisa la publication d'un annuaire de la presse latine ; après l'avoir votée, le Congrès charga M. Joseph Ageorges de réunir les éléments de ce répertoire. Enfin un vœu présenté par le délégué du Bureau International des Journalistes catholiques fut ainsi formulé : « Les 70 journalistes de tous les pays latins réunis en Congrès, à Athènes, sur l'invitation du gouvernement et de la presse hellènes, considérant que, dans certains conflits internationaux récents, la presse, par l'objectivité de ses informations et par sa modération dans la polémique, a facilité le rapprochement des peuples, demandent à tous leurs confrères de Grèce et des pays latins de ne pas se départir de cette attitude et de se souvenir que le plus grand danger à combattre sera peut-être, d'un jour à l'autre, celui qui menacera la civilisation grecque, latine et chrétienne. »

Les Congressistes visitèrent l'Acropole, le Musée d'Athènes et la galerie d'art byzantin de M. Loverdo, sous la conduite de M. le Professeur Alexandre Philadelpheus. On les mena en excursions à Corfou et au Cap Sunium. Des banquets leur furent offerts par le gouvernement, par la presse athénienne, par le journal *Eleutheron Bèma*, par

la municipalité d'Athènes et par la municipalité du Pirée. De nombreux discours y furent prononcés par MM. Micalacopoulos, ministre des Affaires Étrangères, au nom du gouvernement, Viacarelli, au nom de la presse hellène, par les Maires d'Athènes et du Pirée, par MM. Robert Chauvelot et René Richard au nom de la délégation française, Dominico Russo, au nom de la délégation italienne, Olympe Gilbart, au nom de la délégation belge, Joseph Ageorges, au nom du Bureau International des Journalistes Catholiques, Osorio, au nom de la délégation portugaise, Montaroyos, au nom de la délégation brésilienne, et par les chefs des autres délégations sud-américaines.

Les Hellènes se souviennent que leur vieille mythologie affirme que le vin était le breuvage de prédilection de Zeus Olympien. Aussi firent-ils aux vins de Corinthe, de Samos, Chypre et autres lieux une place d'honneur sur les tables du Congrès. Les catholiques n'ayant pas oublié que saint Paul évangélisant la Grèce écrivait à Timothée : « Ne continue point à ne boire que de l'eau, mais prends un peu de vin à cause de ton estomac... », ne refusèrent point de lever leur coupe à la santé de la Grèce hospitalière, et c'est ainsi qu'un souvenir de plus enchante aujourd'hui leur esprit, celui du vin qu'aimait Esculape.

L'Association de la Critique Littéraire

L'*Association de la Critique Littéraire*, qui compte 28 années d'existence, n'a cessé de développer son action. Son nouveau président, M. Jean Vignaud, a pris l'initiative de publier un bulletin mensuel de la critique littéraire française, qui doit servir de lien, non seulement

entre les membres de l'Association, mais aussi entre eux et les amis de la culture française à l'Étranger : c'est dire qu'une large place y sera faite aux critiques qui, hors de nos frontières, servent les lettres françaises. Les deux premiers numéros ont paru. On remarque à leurs sommaires une étude inédite d'Émile Faguet sur *Les femmes dans « La Bruyère »*; une lettre inédite d'Ernest Renan sur la critique; des *réflexions sur le roman*, d'Edmond Jaloux; un article de M. Ch. Le Verrier sur la *critique littéraire aux États-Unis*, etc. Comme quelques noms d'écrivains catholiques figurent à la liste des collaborateurs, notamment celui de M. l'abbé Henri Bremond, nous porterons quelque attention à cette publication nouvelle.

Fâcheuses Positions

Maxence ne put monter sur un tertre — parce qu'il n'y en avait pas.

E. Psichari (*Le Voyage de Centurion*).

Il y a quelque chose dans le monde qui est en train de s'abandonner.

Positions, p. 232.

On ne donne que ce qu'on a !

Positions, p. 103.

« En toutes choses, mon enfant, il faut commencer par savoir sur quoi on délibère... »

Socrate, cité dans *Positions*, p. 142.

L'intérêt grandissant que nous prenons aux divers écrits de M. Jean Maxence *(né le 27 avril 1906) nous fait ardemment désirer l'édition définitive des œuvres complètes de celui qu'on a appelé, sans hyperbole, « l'un des meilleurs essayistes de la nouvelle génération ».*

Nous serions trop heureux si le présent travail de critique — simple ébauche que de plus compétents achèveront — autour de son dernier petit livre intitulé : Positions, *pouvait préparer de loin une publication dont l'urgence se fait sentir chaque jour davantage.*

Premiers linéaments d'un projet de contribution à un cahier d'errata pour une édition complète des œuvres de M. Jean Maxence

Au lieu de :	*Lire :*
p. 16 le Père Samson	le P. Sanson
p. 17 New**mann**	New**man**
p. 17 C'est la nature de l'âme humaine d'être voyageuse, et nous sommes, comme dit Newmann, perpétuellement *in via !*	Comme dit Newman, après tous les Pères de l'Église...
p. 20 « ... les **promesses** de l'Esprit... »	les **prémices** de l'Esprit
p. 20 (note) Saint-Paul, **ad Rem.**, VIII, 21-25	Saint Paul, **ad Rom.**, VIII, 22-23.
p. 22 Le compagnonnage de l'inquiétude	L'inquiétude
p. 22 (note) Paul Claudel : Feuilles **des** Saints	Paul Claudel : Feuilles **de** Saints
p. 33 L'inquiétude métaphysique est une douleur.	La douleur métaphysique est une inquiétude.
p. 34 [L'inquiétude métaphysique] témoigne d'un gémissement qui **vainct** la mort	qui vainc

Au lieu de :	*Lire :*
p. 34 Ceux qui, à tous les moments de leur vie, y sous**trayent** leur cœur,	y sous**traient**
p. 35 les entre-lueurs exaltantes	les demi-lueurs
p. 36 une activité plus haute et pérennelle	une activité plus haute et éternelle
p. 36 Un cœur angoissé de la **faim** de l'Être ne se résigne jamais.	de la **soif** de l'Être
p. 37 (note) R. P. Samson	R. P. Sanson
p. 39 Elle était déjà, celle de Job, demandant grâce	Elle était déjà celle de Job demandant grâce
p. 41 [*Mémorial* de Pascal] : « Je m'en suis séparé, je t'ai fui... »	« Je m'en suis séparé ; je l'ai fui... »
p. 45 (note) R. P. Samson	R. P. Sanson
p. 51 Quand des signes pareillement tragiques de décadence et de renouveau font hésiter sur le sort d'une culture, il n'est pas sans intérêt d'interroger sa philosophie, d'écouter la voix de ses sages.	il n'est pas sans intérêt d'observer avec plus de rigueur la grammaire et de respecter les règles de l'orthographe.
p. 51 Ainsi Plotin, cherchant dans l'abolition de l'intellection naturelle, une sorte de surintelligible où s'extasier angéliquement, tente-t-il de sauver tout l'héritage du monde antique	Ainsi Plotin tente-il de sauver tout l'héritage du monde antique
p. 53 **li** les a passées au crible	il les a passées au crible

Au lieu de :	*Lire :*
54 (note) L'historien de la philosophie médiévale [M. Étienne Gilson] y révèle de curieuses tendances bergsonniennes.	Il semblerait que l'historien... ... mais je laisse à d'autres le soin de le prouver.
61 **deux alternatives contraires** semblaient s'offrir au philosophe	**une** alternative semblait s'offrir
65 (note) Charles Péguy : Notes sur M. Bergson et la philosophie bergsonnienne.	Charles Péguy : Note sur...
66 (note) H. Bergson : Essais sur les données immédiates de la Conscience	H. Bergson : Essai sur...
67 Cette méthode, en effet, que M. Chevalier lui-même désigne comme celle « de l'expérience intégrale, de l'analyse éclairée par l'intuition mais repoussant résolument toute théorie ».	« Cette méthode », écrit M. Chevalier, « c'est l'expérience intégrale, **externe et interne, c'est** l'analyse éclairée par l'intuition, mais repoussant résolument toute théorie ».
76 « une conscience co-ex-tensi**ble** à la vie, et capable, en se retournant brusquement contre la **pensée** vitale, d'en obtenir une vision intégrale ». (H. Bergson)	« une conscience coextensi**ve** à la vie et capable, en se retournant brusquement contre la **poussée** vitale **qu'elle sent derrière elle**, d'en obtenir une vision intégrale ». (H. Bergson)
82 Sa grande tâche d'aujourd'hui n'est-elle pas de **ré**apprendre (1) à l'esprit humain les routes difficiles du vrai	n'est-elle pas de **rap**prendre

1) M. Maxence y tient. Voir Les Cahiers mensuels *1930* (novem-, p. 15) : « M. Champetier de Ribes a beau être ministre des Pen-

Au lieu de :	*Lire :*
p. 83 « l'instinct lui aussi est **une connaissance à distance qui est** à l'intelligence ce que la vision est au toucher ». (H. Bergson)	« l'instinct, lui aussi, ès une connaissance à distanc **Il est** à l'intelligence ce qu la vision est au toucher ».
p. 85 « Nous cherchons simplement, écrit-il, quel sens précis notre conscience donne au mot exister et nous trouvons que, pour un être conscient, exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se **nier** indéfiniment soi-même. » (H. Bergson : *Évolution créatrice*, **p. 7**.)	« Nous cherchons seule ment, écrit-il, quel sens pré cis notre conscience donne à mot « exister », et nous trou vons que, pour un être cons cient, exister consiste à chan ger, changer à se mûrir, s mûrir à se **créer** indéfin ment soi-même. » (H. Bergson : *L'Évolutio créatrice*, **p. 8**.)
p. 87 « il y a plus dans le Devenir que dans l'Être », « plus dans le mouvement que dans l'immobilité ». (H. Bergson : *Évolution créatrice*, p. 341.)	« il y a *plus* dans un mou vement que dans les positio successives attribuées au mo bile, *plus* dans un devenir qu dans les formes traversé tour à tour, *plus* dans l'évo lution de la forme que l formes réalisées l'une apr l'autre. »
p. 89 Essais sur les données immédiates...	Essai sur les données imm diates...
p. 92 il ne déplairait pas au philosophe de « **Nature** et Mémoire »	il ne déplairait pas au ph losophe de « **Matière** et M moire »

sions, ce n'est pas cela qui **ré**apprend le signe de la Croix aux pet enfants des campagnes françaises, jadis croyantes et baptisées ». etc. Ce remarquable passage a eu l'honneur d'être cité intégraleme par Monsieur le Directeur International des Sociétés Secrètes, avenue Portalis, Paris-VIIIe (janvier 1931, p. 11).

Au lieu de :	*Lire :*
p. 96 l'homme-type **qui** analyse la philosophie	l'homme-type **qu'**analyse la philosophie.
p. 97 « On arrache cet immense esprit... et **en** le transport**ant**... » (Jacques Maritain)	« On arrache cet immense esprit... et **on** le transporte... »
p. 100 (note) Saint Thomas : *Summ. Théol.*, IIe IIae, Q. 45, a. 9.	La question 45 de la Somme théologique ne comportait jusqu'ici que 6 articles. Nous en avons découvert 3 inédits (car *Positions*, on peut s'en rendre compte, est un travail de première main).
p. 102 « Nous trouverons l'image de ce **dernier** en nous ». (Garrigou-Lagrange)	« Nous trouverons l'image de ce **devenir**, en nous,... »
pp. 111-146 Nécessité d'un dogmatisme.	*Ajouter en note* : Comme on aura vite fait de s'en rendre compte, ce chapitre est un brouillon qui n'était pas destiné à la publication. C'est par une erreur dont nous nous excusons que ces pages ont été expédiées à l'imprimeur ; nous prions le lecteur de vouloir bien passer au chapitre suivant. Néanmoins, par acquit de conscience, nous proposons quelques amendements.
p. 118 (épigraphe) Pascal : *Pensées*, Brunsw**ick**, **265**	Pascal : *Pensées*, Brunsch**vicg**, **347**
p. 118 « L'homme n'est ni ange ni bête et le malheur **est** que, qui veut faire l'ange fait la bête. » (Pascal : *Pensées*, Brunsw**ick**, **360**.)	« L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur **veut** que qui veut faire l'ange fait la bête. » (Pascal : *Pensées*, Brunsch**vicg**, **358**.)

Au lieu de :	*Lire :*
p. 120 (note) Saint-Thomas : *C. Gentes,* t. II, c. 83.	*Ajouter* : les lecteurs qui n'auraient pas cette édition du *Contra Gentes* sous la main sont priés de venir la consulter chez moi, 27, avenue de Tourville, Métro : École Militaire.
p. 196 (note) Cf. Saint Thomas : *C. Gentes* I, III, cap. 154.	
p. 132 a-t-ce été	c'est
p. 132 (note) Nicolas Ber**dieff**	Nicolas Berdi**a**eff
p. 133 Keyser**long**	Keyser**ling**
p. 143 Illissus	Ilissus
p. 149 U**bis** est Deus	Ubi est Deus
p. 161 « ... des corsets droits et des chapeaux **à cloche.** » (Paul Claudel.)	« des corsets droits et des chapeaux cloche. »
p. 161 « Aujourd'hui, **du point de vue véritablement causal**, tout l'ouvrage de la science moderne est ruiné jusque dans ses fondements et où sont tous ces apologistes trem**blants** ! » (P. Claudel.)	« Aujourd'hui tout l'ouvrage de la science moderne est ruiné jusque dans ses fondements et où sont tous ces apologistes trem**blotants** ? »
p. 169 Il émeut plus qu'il ne convain**ct**.	Il émeut plus qu'il ne convain**c**.
p. 171 dans un récent manuel d'apologétique, imprimé tout spécialement pour les élèves de Normale Supérieure.	*Ajouter en note* : on me l'a dit, et je l'ai cru.
p. 176 (note) Brunsch**wig** Ibid. R. P. Noble... *L'Amitié de Dieu.*	Brunsch**vicg** R. P. Noble... *L'Amitié avec Dieu.*

Au lieu de :	*Lire :*
p. 179-180 (note) Pascal : *Pensées*. Édit. Brunsch**wig**, 194.	Pascal : *Pensées*. Édit. Brunsch**vicg**, 194. (Nous nous sommes permis d'apporter plusieurs variantes au passage que nous citons.)
p. 187 Il s'agit des chants imparfaits et des balbutiements fragmentaires du genre humain de faire un hymne cohérent à la gloire de l'Être.	... à l'Être de gloire.
p. 188 (note) Édt. Brun**chwig**, **197**	Édit. Brun**schvicg**, **187**
p. 188 Pascal pose nettement le problème et trace les grandes **vues** de solution.	... les grandes **voies** de solution (si j'ose dire).
p. 189 Faut-il aller plus loin et dire avec le P. Gardeil : « L'apologétique n'a pas à s'occuper de la religion comme telle, c'est-à-dire comme culte rendu à Dieu par toutes sortes de moyens ? » Oui et non.	Oui et non, — et l'on reconnaîtra ici le souci des distinctions, des précisions, des nuances, qui caractérise ce livre dont je suis l'auteur.
p. 194 le cardinal **Des**champs	le cardinal **De**champs
p. 210 C'est en moi une surgie profonde de beauté	*Ajouter en note :* cf. p. 217 : le geyser de la connaissance
p. 215 Brusch**wig**	Brunsch**vicg**
p. 218 Kant appelle Gide, et Gide appelle André Breton ; et celui-ci inspire Jacques Vaché dans le suicide.	L'ignorance appelle la vanité, et la vanité appelle la sottise, et celle-ci transpire dans le verbiage.

Au lieu de :	*Lire :*
p. 221 la lumière affamée de l'intelligence	l'intelligence affamée de lumière
p. 227 (note) Sainte Catherine de Sienne : Dialogue *Le* ***Lion*** *de la Miséricorde.*	*Le* ***Livre*** *de la Miséricorde.*
p. 231 une ascèse qui vain**ct** la mort	qui vain**c**
p. 232 Boudha	Bou**dd**ha
p. 232 tranquilité	tranquillité
p. 232 Chaque chose à sa place et chaque homme à sa vocation dans l'od**re** immense des choses visibles et invisibles.	dans l'ord**re**
p. 239 « Cognitio duplex scilicet naturalis et per gratiam. Et **utraque** duplex scilicet una pure speculativa tantum et alia affectiva **sui experimentalis**. » (Ia, LXIV, 1.)	« ... duplex est cognitio veritatis : una quae habetur per naturam ; alia quae habetur per gratiam. Et **ista** quae habetur per gratiam est duplex : una quae est speculativa tantum... ; alia vero quae est affectiva, producens amorem Dei. Et haec proprie pertinet ad donum sapientiae. »
p. 241 **Malaph.**	**Metaph.**
Elbic. ad Nic.	**Ethic.** ad Nic.
De **Venl**ate	De **Verit**ate

(*A suivre.*)

Petit lexique pour une étude de l'idée d'être chez M. Jean Maxence

> Le monde est ainsi fait que les idées ne planent pas au ciel métaphysique sans changer l'état de la terre.
>
> *Positions*, p. 105.

à la connaissance qu'elle *à* de l'Être, 226.

abîme Toute la doctrine et l'analogie de l'Être est sortie de cette reconnaissance de l'*abîme*! 217.

stronomie la nuit étoilée de l'être, 57.

avalanche l'Être immuable qui donne la vie malgré l'*avalanche* des morts inféconds, 234.

bas au plus *bas* des degrés de l'Être, 226. — L'homme qui ne veut pas fixer ses regards dans le royaume de l'Être est obligé de les arrêter dans celui plus *bas* de l'Agir, 128.

bien l'objet de l'intelligence est *bien* l'Être, 120.

bris il n'a plus retrouvé dans les erreurs *brisées* la réalité fondamentale qui est l'Être, 53.

bonds par *bonds* successifs, pénibles peut-être mais sûrs, jusqu'à la connaissance de l'Être transcendant, 163.

chute L'inquiétude de l'Être vous fait *tomber*, 33.

cœur introduire au *cœur* même de l'être, 149. — au *cœur* des êtres, 180.

conquête une *conquête* toujours plus parfaite de l'Être, 36. — *conquête* de l'Être, marche épuisante, 222.

contact les premiers *contacts* avec l'Être, 222. — au *contact* de l'Être, 223.

contraire Pour M. Bergson, au *contraire*, la vérité s'oppose à la vie, comme l'être s'oppose au devenir, 101.

cri Il est le *cri* même de l'intelligence qui nomme l'Être, 227.

dirait L'Être, c'est le mouvement, *dirait* Bergson, 21

exil Ni dans le ciel, ni sur la terre la Charité n'*exi* le Verbe, car le Verbe en proclamant l'Êt proclame l'Amour, 233.

face contempler l'Être *face à face*, 84.

faim réductible à la *faim* de l'Être, 17. — Toute *fai* d'être, est la *faim* de l'Être, 28. — Un cœu angoissé de la *faim* de l'Être, 36. — trompe par d'insaisissables promesses une *faim* d'Ê tre, 214.

fine pointe Certes l'acte pur — au sens aristotélicien d terme — est la *fine pointe* de l'être, 87.

fruit le *fruit* divin de ce désir de posséder l'Être, 48

fuite *fuite* brutale du mystère de l'être, 51.

genoux il n'est rien sans l'Être, et consomme ses déduc tions dans un affrontement du mystère qui le jette à *genoux*, 235.

haine qui *hait* l'être, hait sa propre existence ! 25. — haïr l'Être, 232.

législation les grandes *Lois* de l'Être, 185. — La *loi au terme* rejoint l'Être, 236.

marche *marche* sur l'Être, 212. — *marche* de l'Esprit vers l'Être, 221.

moi la préférence du *moi* à l'Être, 22.

mutilation une telle affirmation sous-jacente de l'universalité de l'Être, *mutile* l'homme, 214.

qu'est-ce « *Qu'est-ce* que l'Être ? », 215.

revenant *Revenant* à l'Être, 235.

sens la souffrance métaphysique de M. Bergson, c'est l'absence en lui du *sens* de l'Être, 85 ; un homme chez lequel le *sens* de l'Être, appliqué aux jours qui se renouvellent, appelle le Bien ? 26 ; l'incurable nominalisme qui empêche la pensée moderne de recouvrer le *sens* de l'être, 55 ; un incurable défaut du *sens* de l'être, 87 ; absence tragique du *sens* de l'être, 57 ; la mise en boîte du *sens* de l'Être, 68.

soi l'Être en *soi*, 101. — toute tendue dès le temps vers la vision intemporelle de l'Être en soi, 222.
scrutin Scruter l'Être, 222.
tant la science de l'Être en *tant* qu'Être, 224.
tenir *Tenir* l'Être, 215.
tension Toute *tendue* vers l'Être, 41. — Tout *tendu* vers l'Être, 234. (Voir **soi.**)
totalité la *totalité* de l'Être, 151.
union naturelle l'*union naturelle* de l'intelligence et de l'Être, 217.
visage le *visage* de l'Être, 88.
voix c'est la même *voix* de l'Être, 35. — Scruter l'Être, écouter sa *voix*, 222.

CONCOURS

Nous offrons un abonnement d'un an aux Cahiers **1931** *au premier lecteur qui aura répondu exactement aux trois questions suivantes :*

1re question. — « Bonum quod est ultimus finis est bonum perfectum complens boni appetitum... » A la page 31, *Positions* présente ce texte de saint Thomas sous la référence suivante : Sum. Théol. I, II, V 7. A la page 40, le même passage est censé appartenir à I, II, quest. III, art. VII. Ce n'est ni l'un ni l'autre. A quel endroit de la *Somme* faut-il se reporter ?

2e question. — Pourquoi M. Jean Maxence a-t-il présenté M. Henri Bremond comme un rédacteur de la *Nouvelle Revue Française* où il n'a jamais écrit deux lignes ? (1)

(1) « ... si l'on jette un regard furtif sur le programme de la *N. R. F.* on est surpris du vide profond qui s'en dégage. Benda, Bremond, Gide, Lacretelle... rien que nous ne sachions par cœur !... »

3e question. — En quel endroit de ses œuvres M. Jean Maxence a-t-il parlé d'Ulysse comme d'un personnage de l'*Enéide* ? (1)

REBUS

(*Positions*, p. 242.)

1 VC, 1 ad 2e.

CIIL-6. — CLXXX-2, etc.

LES PHILALÈTHES.

(1) « Il nous souvient, quand nous étions encore au collège, d'un camarade que l'*Enéide* faisait pleurer. C'est que, dépouillant le texte latin du fatras d'une mythologie qu'un professeur alourdissait de commentaires et de références, il n'y voyait que la pauvre aventure humaine, que le voyage déchirant que l'effort seul poursuit jusqu'au terme; il suivait Ulysse douloureux et sentait dans son cœur d'enfant ce que couvrent les voix des sirènes; il n'avait vu, dans Virgile, qu'un voyageur que des climats trop durs retiennent, et il sentait cette promesse d'espoir, cette pathétique et douce attente de l'antiquité tout entière, d'une vie plus vaste que la vie..... »

ARTS

RENÉ SCHWOB. *Chartres. Le portail-royal.*

Dans la statuaire de Chartres il ne faudrait point chercher la perfection plastique qu'ont poursuivie d'autres écoles : moins que la beauté des formes c'est la vie intérieure qui préoccupait les artistes du XIIe siècle.

Dès lors, comment s'étonner de découvrir, dans l'architecture, la sculpture et la musique elle-même, un même esprit qui anime cet être vivant : la cathédrale?

FRANÇOIS FOSCA. *Le mémento pratique d'archéologie française de Vincent Flipo.*

Les manuels d'art intelligemment composés sont trop rares pour que nous omettions de signaler celui-ci : une véritable histoire des monuments français du IVe au XVIe siècle.

GASTON BATY. *Une interprétation de Molière :*

celle du « Médecin malgré lui », que donne le Théâtre Montparnasse et dont s'explique le metteur en scène M. Gaston Baty.

MAURICE BRILLANT. *Musiques nouvelles.*

La revanche de la batterie. Vers un régime de conciliation musicale...

ANDRÉ CŒUROY. *Claude Debussy.*

M. Maurice Boucher ajoute un beau livre à la bibliographie debussyste.

M. MATHÉ. *Les disques.*

Les enregistrements de chant grégorien à Solesmes.

Chartres. Le portail-royal

I

Je songe à mon livre d'Espagne.

Entre Velasquez ou Greco et la moindre de ces statues, il n'y a décidément pas une ombre commune.

Et la Vierge, que le XVIIIe siècle a dressée au fond du sanctuaire, montre à quel point, fût-il religieux, leur naturalisme aboutit.

C'est que, si les personnages de Velasquez tendent à leur perfection et si ceux du Greco brûlent comme des flammes, ils n'en continuent pas moins d'appartenir au monde dont ils veulent s'abstraire.

Tandis que les statues du portail-royal, insoucieuses de soi et qui ne cherchent pas Dieu ailleurs qu'en son secret, quoique réelles et présentes, sont mortes au monde.

Jusqu'à l'humilité des sujets naturalistes sollicite le regard.

Au contraire, insérées dans le monument, les sculptures romanes ne sont que pierres mieux orientées.

Leur unique fin est la contemplation. Elles oublient de nous plaire.

Mais si, au-dessus de la beauté profane et de celle même qui tend à Dieu, il y a une beauté mystique, quel en est le caractère? C'est ici que la nature du sujet reprend son importance.

L'anecdote, qui fait un double emploi dans l'art natu-

aliste par suite de l'évidence de la chair, redevient possi-
ble. L'accident retrouve ici sa profonde raison d'être.

Et dans l'éternité, où telle forme sacrée se restitue,
on occupation temporelle se trouve être vraiment une
partie d'elle-même.

Une étrange compensation s'opère : alors qu'une œuvre
naturaliste doit, pour atteindre à sa beauté, s'évader de
es plus lourdes précisions, le sujet d'une œuvre romane
ne souffre d'aucune dégradation en affirmant la place qu'il
occupait dans le temps et l'espace.

Seule la chair évite d'y rappeler par aucun détail sa pré-
ence exigeante, si bien que la beauté y résulte de l'af-
leurement à la vie éternelle de la réalité formelle, tandis
que la beauté profane est une idéalisation artificielle.

L'art sacré du XIIe siècle n'est donc point celui qui se
oustrait à la vie, mais qui laisse, dans le parfait accom-
plissement des destins individuels, transparaître la pré-
ence insensible.

Les figures du Greco, qui fuient comme des flammes,
n'aspirent qu'à un Dieu qui les fuit.

Les statues de Chartres portent Dieu en elles.

La mort au monde qu'elles réalisent est la présence la
plus réelle.

On pourrait dire, en outre, que les statues naturalistes
n'atteignent à une certaine pureté que dans la mesure où
elles affirment la volonté de se fuir.

Les statues romanes accomplissent la leur en se livrant
dans leur humilité passive.

Les unes trahissent un effort impuissant dans un monde
imparfait ; les autres, la légèreté souveraine de la grâce.

Les unes s'évertuent vainement à faire oublier les con-
ditions de leur vie.

Les autres, par le geste le plus contingent, rendent sen-
sible, au milieu du monde, l'exigence de Dieu.

Il y a, entre ces deux arts, toute la distance du plaisir ou de l'effort naturel à la charité qui est connaissance et amour ; c'est-à-dire, en fin de compte, juste notion du néant de soi.

C'est là que j'en voulais venir : l'art roman est un art non plus d'arabesques ni de lumière ni de volumes — de lignes concentriques et de proportions.

Il tend à l'harmonie dans une unité monotone ; il tend à l'animation de la monotonie.

C'est un art secrètement animé, mais dans lequel le dynamisme même est un mouvement de l'âme.

Il faudrait donc, par l'étude de quelques œuvres, déceler la manière dont un tel mouvement se manifeste ; et grâce à quels procédés le réalisme le plus strict, la pesanteur la plus statique s'allient à cette plénitude de vie intérieure, à cette invisible surabondance de la joie.

Rectitude d'une forme pliée sur soi, jalouse de ne laisser rien échapper.

C'est cette substance que tout ornement, en voulant la développer, dénature, cette simplicité irréductible qu'il s'agirait de déterminer. Dont, au-dessus de cette cathédrale même, les clochers donnent diversement témoignage.

La sculpture et l'architecture du haut Moyen Age sont soumises aux mêmes lois spirituelles : il leur faut déceler les analogies plastiques de notre réalité.

On n'a même plus ici l'impression de détails qui se subordonnent ; plutôt d'une spiritualisation parfaite des détails.

De quoi se composent donc ces formes dont tout détail semble être absent ?

II

Entendant, ce matin, les chœurs que chantait la Maîtrise, je fus vivement saisi de l'unité profonde de leur beauté et de celle de la cathédrale.

Ici comme là il me semblait que les éléments distincts, dont l'ensemble se compose, perdaient en quelque sorte leur signification littérale pour accéder à une existence nouvelle, celle du grain qui consent à mourir pour produire beaucoup de fruit.

Et c'est que ces étroits individus de pierre ou de musique, cessant de s'arrêter à leur propre beauté, n'étaient plus que les chaînons d'une immense chaîne dont se déroulait l'impondérable continuité.

Des restes d'un tel secret l'art profane tire encore sa magie car, si tel mouvement fragmentaire s'y propage et s'y répète, c'est grâce à des rythmes qui simulent ce rythme souverain de la cathédrale et du plain-chant où rien n'est plus qu'un rythme se déroulant sans fin.

A l'inverse, l'éloignement où est une œuvre de sa perfection se mesure à la distance qui la sépare de sa profonde monotonie, de la litanie qu'elle constituerait si elle était consacrée. Ce qui fait le charme, mais, du même coup, la vaine fugacité des œuvres profanes les plus « originales », c'est la fuite qu'elles illustrent hors de cette communion.

L'unité d'une œuvre ne résulte donc pas seulement de la simple soumission de toutes ses parties à une unité qui les domine. L'idée, les règles fixes sont les substituts d'une unité vitale, qui, procédant du plus intime et toute nourrie de liberté, exprime l'inclination de l'âme et son amour le plus pur.

La charité chrétienne, qui croit à la présence réelle de

Dieu et que l'union à Dieu est possible par un constant sacrifice de soi, permet seule à l'artiste d'atteindre la plus haute beauté.

L'art mystique et l'art profane se répondent dans la mesure où l'art profane substitue aux exigences de l'âme des commandements qui, pour les imiter, ne réussissent qu'à les contrefaire.

Il faut bien en convenir : ils sont aux extrêmes opposés — et sur des plans si différents que c'est par une sorte d'entraînement qu'on se sert des mêmes mots pour les mesurer. Sans doute, ils disposent de matériaux analogues et s'adressent aux mêmes sens, mais les uns ne cherchent qu'à les flatter, tandis que les autres éveillent, par delà, les plus secrètes résonances.

Il importe d'ailleurs de ne pas provoquer l'émotion religieuse par des moyens quelconques, ceux par exemple d'une statue de Saint-Sulpice, qui agit comme une étiquette pour déclancher la prière.

Sous ces grandes voûtes, d'où pourtant toute sculpture est absente, il devient clair que l'incantation, par qui l'âme s'élève et communie, dépend de l'observation de règles communes à la matière et à l'âme elle-même.

La forme n'est point une image arbitraire.

Elle est une révélation visible. Elle est l'image de l'âme et n'en diffère pas.

Déjà, dans les tableaux du Greco, j'avais observé une étrange et surnaturelle réversibilité des formes. Mais, ici, il s'agit de bien plus que de cette réversibilité : d'une intime surnaturalisation de l'élément individuel. Et non point en vue de l'exaltation immédiate d'aucun sujet, fût-il sacré, ce serait une manière plus clandestine mais non moins erronée de blasphème.

Le plain-chant et l'architecture romane figurent parfaitement cette consécration de la matière, cette humilité

l'esprit qui ne tend plus à individualiser mais à résor-
r des formes dans un acte d'amour.

Il y a loin de l'art le plus abstrait à cette splendeur aus-
e.

Tandis que l'art abstrait offre un schéma de la chair,
rchitecture du XIIe siècle et le plain-chant — et la
lpture et la peinture y parvinrent aussi — purifiant
qu'à son souvenir, exhument la forme pure, l'équiva-
t, sur chacun de leur plan, de la création tout entière.

Il y a, entre les plein-cintres, la musique grégorienne,
statues du portail royal et telles vierges byzantines un
fond rapport dans l'ordre de l'amour, une multiple
mation spirituelle de ce que l'emportement de la vie
us empêche de discerner au fond de nous.

e retrouve ici le point de mon départ : c'est en mou-
t à soi-même que commence la vie de telle forme dis-
cte.

Jn artiste roman fait vivre la matière non en respectant
pparence des choses ni en la reproduisant, non point
me en la décantant pour tâcher d'en retrouver l'essence,
s par la force de l'amour qu'il porte au Créateur et
périeuse connaissance de sa Réalité immédiate.

C'est encore respecter l'individu que de l'interroger
r le reproduire, fût-ce en le consacrant.

L'artiste roman va plus loin.

a curiosité n'est plus de la diversité du monde, mais
a similitude de toutes les parties du monde dans l'a-
ur qui les engendre et les appelle, dans ce vaste amour
toutes se confondent en un chœur éternel. De sorte
une voix ne cherche plus à s'y distinguer, mais simple-
nt à y reprendre et à y transmettre le chant des autres
, à louer l'Amour, à s'absorber dans sa louange pour
re plus qu'un élément du cantique universel.

L'artiste alors ne se distingue plus de sa créature.

La voix la plus secrète, l'exigence la plus essentielle du fond de l'âme prend forme.

Une communion sans défaut s'établit.

Dans la vocation de son œuvre, comme dans le jeu mêm de la vie, Dieu se retrouve et s'adore.

C'est dans ce sens qu'il faut dire que l'art est une imag de la Béatitude.

Et, du même coup, l'auteur et le spectateur se trou vent convives du même festin.

Telle est la morale plastique bien plus que dans aucun peinture de petites histoires saintes sous des ciels gri perle.

L'œuvre d'art sacré primitive est analogue à ces écho qui, dans la montagne, répètent la voix et, de loin e loin, se la transmettent. Elle est pareille à l'unité d monde. Et quand une fois l'esprit s'y est trempé, il n supporte plus qu'elle.

C'est qu'il y a, dans toute forme profane, une tell dégradation de ce jeu spirituel, une telle immersion a plus épais de la chair — quand même la chair en est appa remment absente — qu'un esprit accoutumé aux rapport des nombres divins n'y trouve qu'amertume et qu'ennui

Que parle-t-on de rimes plastiques — de rimes verba les? Deux ou trois sons s'entrecroisent en combinaison infinies, deux ou trois formes pour les rebondissements d l'esprit. La forme rejoint le nombre, est nombre, dans un immense équation d'amour.

Les éléments du poème profane attirent trop à eu l'attention. Ils sont trop nombreux. Ils vivent pour eux mêmes.

Le chant grégorien, l'art roman, voilà les mathéma tiques de l'âme délivrée.

D'ailleurs il ne s'agit point seulement que les éléments ient presque semblables. Ceux du second clocher de tte cathédrale le sont aussi.

La caricature de la monotonie sacrée est offerte par tte monotonie profane, cette répétition d'individus qui, lieu de se transmettre la louange, s'immobilisent et adorent.

Le comble de la laideur sort de la déviation de la beauté. artiste, qui se souvient encore des vertus de la répéti-on, oublie qu'il s'agit de la répétition d'un chant consa-é. Il donne de l'importance à ceux qui chantent — une pèce de caricaturale égalité.

Le gothique flamboyant est une assemblée de fidèles us semblables qui ouvrent la bouche et s'écoutent chan-r. C'est une enveloppe qui ne couvre plus rien ; un grand rps de mort agité.

Après quoi la recette formelle elle-même ira se perdant plus en plus. Et l'art oubliera jusqu'à sa raison d'être, produisant à satiété, usant jusqu'à la corde l'avare géné-sité des apparences.

De quoi l'impressionisme achève le cycle dans une paro-e systématique où le prototype enfin se laisse de nou-au pressentir : dans l'asphyxiante absence d'esprit se nime alors le besoin de l'esprit.

René Schwob.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Le mémento pratique d'archéologie française de Vincent Flipo

En dépit de ce que l'on pourrait croire, ce ne sont pas les gros ouvrages d'érudition qui manquent le plus, mais les manuels destinés au grand public. Prenons un exemple : quelqu'un cherchait, il y a quelque temps, une histoire de l'art en un ou deux volumes, un ouvrage plus compendieux que celui d'Élie Faure. Recherche faite, il fallut reconnaître qu'un tel livre n'existait pas, car l'*Apollo* de Salomon Reinach, bien que fort répandu, est totalement dépourvu de valeur.

Il est vrai qu'il y a une raison à cette pénurie de manuels : c'est que, pour être capable d'en écrire un, il faut réunir un certain nombre de qualités qui ne sont pas communes. A une érudition solide et abondante, on doit ajouter un esprit lucide, perspicace, le don de définir et de résumer ; sans oublier un style aisé et clair. Puis, l'auteur de manuel doit avoir en quelque sorte le zèle et l'humilité apostoliques, car les vues originales et neuves, les théories personnelles, lui sont interdites. Il doit effacer sa propre individualité et consacrer ses soins à faire valoir les idées des autres. Tout cela suppose un rare désintéressement.

Aussi est-il juste de signaler l'ouvrage que vient de publier M. Vincent Flipo, professeur à l'Ecole spéciale d'architecture. Sous son titre trop modeste de *Mémento pratique d'Archéologie française* (1), c'est une véritable

(1) Firmin-Didot, éditeurs.

istoire des monuments français du IVe au XVIe siècle
'u'il nous a donnée. M. Flipo s'est rendu compte que les
rands travaux des érudits (les ouvrages de Lasteyrie, de
'rutails, d'Enlart, de Choisy et de Mâle) ne pouvaient
tteindre tout un public, qui a pourtant besoin d'être
enseigné. Son livre s'adresse à ce public-là, et il rendra
ans aucun doute les plus grands services.

L'auteur s'est efforcé d'être aussi complet et aussi clair
ue possible; et il y est parvenu. Son ouvrage est vrai-
nent un modèle du genre, modèle qui, je le souhaite, sera
uivi. Il faut espérer que l'éditeur, qui a donné à ce livre
n aspect des plus satisfaisants, en fera l'ouvrage de
épart d'une collection.

Afin d'être tout à fait complet, M. Flipo a ajouté à son
xte un glossaire des termes techniques, ce qui est tou-
ours nécessaire pour un ouvrage traitant d'architecture,
t un chapitre où il expose la manière de prendre des pho-
ographies archéologiques, de relever des plans, d'exécuter
es croquis de détails. Mais son livre se distingue encore
ar deux innovations qui sont excellentes. En premier
ieu, l'auteur ne s'est pas contenté de reproduire les œuvres
élèbres. « Entre deux photographies aussi frappantes,
t-il lui-même dans son *Avant-propos*, nous avons tou-
ours préféré celle qui était la moins connue, afin de com-
léter par ce moyen les reproductions déjà données par
os prédécesseurs. » Le principe est judicieux, et M. Flipo
a appliqué avec mesure, en évitant l'excès où est tombé
. Élie Faure dans son *Histoire de l'Art*, à force de ne
ouloir reproduire que des détails ou des œuvres peu
onnues.

L'autre innovation de M. Flipo est fort ingénieuse. Son
vre contient de nombreuses et grandes planches de monu-
ents (fort bien reproduites); chacune d'elles est précé-
ée d'une feuille de papier-calque, sur laquelle sont impri-
ées les caractéristiques des monuments, et que l'on peut
volonté appliquer sur la planche de photogravure. Ainsi,
planche sert tantôt d'illustration, tantôt de support au
héma documentaire.

Voilà donc un ouvrage dont je n'hésiterais pas à d
qu'il ne mérite que des éloges, si, dans l'*Avant-propos*,
ne lisait les lignes suivantes : « Après le XVIe siècle, l'
proprement français n'existe plus. La mode italienne, p
tiche de l'Antiquité, entraîne nos architectes à renier
méthodes traditionnelles essentiellement françaises.
M. Flipo admire, et il a bien raison, le gothique et
roman français ; mais s'imagine-t-il qu'il augmente
leurs mérites et leur gloire en étant injuste à l'égard
XVIIe et du XVIIIe français ?

François Fosca.

Une interprétation de Molière

Le médecin malgré lui a Montparnasse

*M. Gaston Baty donne actuellement au Théâtre Montpa
nasse de très curieuses représentations :* Le Médecin malg
lui, *où l'on voit la troupe de Molière, censée courir encore
province à cette date, dresser son petit théâtre au milieu
la campagne et y jouer la pièce; dans les « coulisses » impr
visées, on voit les acteurs qui, entrant en scène ou en s
tant, se reposent, bavardent, fument, préparent le dîner.
spectacle terminé, dans le crépuscule tombant, on rep
bagage en chantant de vieilles chansons, comme au débu
La voiture reprend sa route, traînée par un petit âne.
cadre de nature, les arbres qui frissonnent, le ciel cha
geant, mettent autour du chef-d'œuvre une délicate poés
Nous donnons ici les quelques pages que lit M. Baty ava
la représentation :*

D'abord, pour éviter tout malentendu, permettez-m
de préciser dans quel esprit nous souhaitons présenter
les spectacles classiques dont vous allez voir le premi
Nous n'avons pas la prétention de nous élever contre l'i
terprétation traditionnelle des chefs-d'œuvre. La Coméd

rançaise conserve pieusement leur culte et l'on voit, epuis quelques saisons, les meilleurs comédiens du Bou-evard se mettre à leur service, dans le même esprit. On 'a pas oublié non plus comment *Le médecin malgré lui* ut joué par Antoine à l'Odéon, avec Dranem dans Sga-narelle, et par Copeau au Vieux-Colombier. Nous n'avons as l'ambition de mieux faire.

La tradition sauvegarde généralement l'essentiel de œuvre : elle l'éclaire sous son plus beau côté, celui qu'il mporte de laisser en lumière. Mais nous pensons que ce 'est pas sans en sacrifier quelque chose, sans rejeter dans ombre quelques aspects, moins importants, c'est entendu, nais qu'il peut y avoir intérêt à éclairer à leur tour.

Le rôle de la Comédie c'est de constituer un musée des lassiques français sous le signe de l'éternité. Celui d'un héâtre comme le nôtre ne serait-ce pas de faire vivre lans ces mêmes œuvres ce qui précisément n'est pas éter-nel, ce qui peut rajouter à leur intérêt passager, ce qui peut les renouveler, les rapprocher de notre âme ou de notre curiosité d'aujourd'hui, pour des représentations exceptionnelles? J'insiste sur le fait qu'il s'agit de repré-entations exceptionnelles, esquisses de mises en scène plutôt que des mises en scène pleinement réalisées.

L'autre année, alors que nous n'avions pas encore trouvé notre maison et que nous campions au Théâtre de l'Ave-nue, nous avons tenté d'évoquer, à travers *Le Malade imaginaire*, la maladie, le désespoir et la mort de Molière. Nous voudrions de même évoquer à travers le *Médecin malgré lui* ses années de jeunesse, d'amour et d'aventures. Nous essaierons plus tard de compléter le triptyque en évoquant, à travers *Georges Dandin*, Molière chez le Roi.

Mais là aussi qu'on ne se méprenne pas sur nos inten-tions. Nous n'avons pas essayé avec *Le Malade* une recons-titution de la soirée du 17 février 1673. Nous ne préten-dons pas davantage reconstituer avec *Le Médecin* la vie de Molière en province. Nous nous sommes appliqués seulement à chercher l'ambiance de l'une et de l'autre.

Les érudits perdraient leur temps s'ils voulaient rele toutes les erreurs de notre présentation ; elles ne sont toutes involontaires. Nous savons très bien que les tr pes de campagnes jouaient rarement en plein air, Molière et les Béjard n'ont jamais ressuscité, dans provinces, le nom de l'illustre Théâtre, qu'ils ne copiai pas les costumes des *Farceurs de l'hôtel de Bourgogne* que leur vie ressemblait beaucoup moins au *Roman Co que*. Mais, quand Molière pressé de faire monter les rec tes du *Misanthrope* qui, pour la critique comme pour public, était un four, se décida à remanier rapidement u de ces farces dont jadis il régalait les provinces, toute u bouffée de son passé ne dut-elle pas lui remonter à tête? Au fond, elles n'avaient guère été brillantes s années d'aventure. Lui-même y apparaît trop souvent fâcheuse posture morale, et s'embarrasse de peu de scr pules dans le choix des « moyens de parvenir ». Au li d'embaumer l'air des grandes routes, elles sentent plut l'étude moisie des tabellions et l'alcôve louche. Mais, distance, tout cela ne s'embellit-il pas, et n'est-ce pas souvenir embelli qui donne au *Médecin malgré lui* ta de liberté, de gaieté et d'allant? C'est cette imaginatio de Molière que nous avons essayé de matérialiser pieuse ment.

On verra ce que nous devons aux traditions de la Comé die Italienne, on reconnaîtra quelques couplets de chan sons anciennes, un peu de Gautier Garguille, un peu d Scarron. Nous avons emprunté à Bruscambille un prolo gue dont le texte nous a paru savoureux, nous avon demandé à Callon d'inspirer nos costumes. Mais tout cel n'a d'autre raison que de servir de notre mieux l'âme d Molière.

GASTON BATY.

Musiques nouvelles

La revanche de la batterie.

Dans le monde de l'orchestre, la batterie n'est pas souvent à l'honneur, — tout au moins dans l'orchestre classique, car on sait le rôle de premier plan qu'a donné le jazz à ce dispensateur du rythme; au surplus les instruments à percussion n'ont pas seulement une valeur rythmique : l'orchestre moderne a peu à peu dégagé leur valeur de timbres et, avec une subtilité croissante, usé des couleurs diverses qu'ils posent sur la fresque mouvante, en touches brèves, soit rudes ou caressantes (tels frottements de cymbales, chers aux Russes, et qui nous enchantent dans *Petrouchka*, ou ces coups mats, fugitifs, discrets, effleurant la peau tendue et, du tambour même ou de la grosse caisse, faisant surgir un poème mystérieux). Le jazz, — qui nous a prêché une vie et une souplesse rythmiques chez nous trop souvent méconnues en même temps qu'il nous offrait certaines nouveautés l'instrumentation, — n'a pu sans doute qu'accélérer ce mouvement, et voilà, en tous cas, de sa part, une influence salutaire (1). Mais je ne crois pas qu'on ait vu, dans nos grands orchestres, la batterie descendre des hauteurs où elle est ordinairement confinée pour se planter sur le devant de l'estrade et, audacieusement, prendre la place glorieuse réservée dans un concerto à l'instrument soliste. M. Darius Milhaud vient d'effectuer aux Concerts Pasdeloup cette petite évolution. L'artiste original qui avait déjà favorisé les instruments à percussion dans plusieurs de ses œuvres, notamment *l'Homme et son Désir* (le ballet de Paul Claudel), et qui dans ses *Choéphores*, avec quelle puissance, soutenait parfois le texte, déclamé en mesure et même crié, d'un émouvant accompagnement de batterie *solo*, on comprend qu'il ait cédé à la requête de M. Coutelier, virtuose de ces instruments, et qu'il ait délibérément écrit un *Concerto pour batterie et orchestre* (2). Le premier concerto de ce genre assu-

(1) A l'égard de la musique, on peut dire que le jazz a aujourd'hui porté tous ses fruits et que sa période d'action est révolue.

(2) On retrouve Strawinsky dès qu'on met le pied en n'importe

rément... Il faut voir M. Théo Coutelier (professeur de batt rie en un conservatoire belge) emprisonné dans un cercle m gique formé de quatre timbales et d'instruments variés du tam-tam et de la crécelle au tambour de basque et à grosse caisse — il faut le voir se démener avec précision dompter ou caresser tour à tour sa bruyante ménageri Chose notable, alors que certains attendaient de Milhaud d cabrioles surprenantes, le compositeur a renoncé à une vi tuosité débordante, qui lui eût été fort aisée, pour ne s préoccuper que de la musique... Une fort bonne musiqu d'ailleurs, où la batterie sert l'idée plutôt qu'elle ne s'e sert. Écrit pour petit orchestre, le concerto, assez bref, es formé de deux mouvements enchaînés, l'un plus vif e heurté, l'autre plus lent, calme et voilé de tristesse; en c deuxième mouvement, qui est plein de poésie, on a juste ment admiré l'intervention d'un trombone à la voix pro fonde et mélancolique que les timbales légèrement frappée enveloppaient de leur résonance lointaine et d'une brum mystérieuse. — Voilà un petit épisode dans l'histoire d l'orchestre.

Vers un régime de conciliation musicale...

Autres nouveautés, d'une forme moins inattendue, mais piquantes aussi, dans un concert que dirigeait le fin et nerveux Roger Désormière, à la tête de l'Orchestre symphonique de Paris, en la salle du Conservatoire, — la vieille salle pompéienne, bariolée, surannée, mais toujours la mieux sonnante de la ville. Le jeune Igor Markevitch, qu'on nous a révélé l'été dernier dans le décor plus sobre, plus luxueux et plus moderne du théâtre Pigalle, nous offrait une deuxième œuvre, purement symphonique. Mais son *Concerto grosso* (1)

quel coin de la musique contemporaine. Son influence est universelle. Ce prodigieux rythmicien a fait de la batterie un usage marqué par son génie. Il suffit de rappeler ici l'extraordinaire partition de *Noces*, où le chant — ces poignantes mélodies enlacées — fait corps avec l'orchestre, mais où l'orchestre est pratiquement restreint à la batterie : 17 ou 18 instruments à percussion, si j'ai bonne mémoire, et des plus divers; 4 pianos, il est vrai, mais ordinairement traités moins en instruments « chantants » qu'en machines rythmiques et, surtout à la fin, devenus de simples outils à percussion.

(1) Je rappelle (en m'excusant de cette explication inutile) que le

montre les mêmes caractères que sa *Cantate*. Force rythmique, contrepoint et fugue déchaînés (fort bien conduits au surplus), que modernisent seulement d'âpres dissonances ou quelque polytonalité, un sûr maniement de l'orchestre, une maturité surprenante chez un si jeune homme, mais toujours cette curieuse absence de fraîcheur — non moins surprenante à cet âge — et plus d'imagination rythmique ou orchestrale que proprement musicale ou du moins mélodique : par suite (et comme dans la *Cantate*), les deux allegros sont mieux venus que le mouvement lent qu'ils encadrent, et qui veut d'autres qualités; on n'en goûte que davantage la troisième partie, où les trouvailles ne manquent pas; on apprécie son début original, tempête soudaine de pizzicati (c'est une fugue écrite en pizzicati), et encore ce puissant fugato des instruments à vent, ou bien, après quelque sucrerie distillée par la flûte et qui met les épices en valeur, le nouveau déchaînement d'un rythme en furie et d'un contrepoint exaspéré. Il est sûr que M. Markevitch est un musicien... Acclamations, comme il sied, et l'auteur doit paraître sur l'estrade. Je n'ai pas besoin de dire que le public de ce concert est très averti et, qui plus est, d'avant-garde...

Or il fait exactement le même accueil à Henri Sauguet, et certes je ne m'en plains pas. Mais cette « égalité de traitement », qui semblera piquante à quelques-uns, peut éberluer d'honnêtes auditeurs. Car la musique de Sauguet, volontairement simple, résolument mélodique et d'ailleurs charmante, n'a pas grand'chose de commun avec celle de Markevitch; on la prendrait même pour son contraire... Désormière dirige (fort bien, comme toujours) sa *Nuit*, qui est la partition d'un ballet réglé à Londres par M. Serge Lifar (on n'ignore pas que ce jeune danseur et chorégraphe a été la dernière « étoile » masculine des Ballets Russes; j'ai parlé, l'hiver dernier, du *Prométhée* de Beethoven, qu'il a monté à l'Opéra, où M. Rouché l'a de nouveau engagé cette saison).

concerto grosso des vieux maîtres, au lieu d'opposer à l'orchestre un soliste unique, comme dans l'ordinaire concerto, lui oppose un petit groupe d'instruments solistes (c'est-à-dire où les parties ne sont point doublées) qu'on appelle le « concertino ». M. Markevitch étend un peu, je crois, le sens du mot; l'orchestre (de 47 instruments) est très divisé, mais ne s'astreint pas à une rigoureuse opposition.

La Nuit a les mêmes qualités que les autres composition d'Henri Sauguet, que *la Chatte* par exemple, et elle es aussi souriante, aussi chorégraphique (ce qui n'est pas u léger mérite), mais on aurait peine à trouver quelque res semblance d'écriture ou d'esprit entre la valse qui en form le quatrième numéro et le dernier mouvement du *Concert Grosso* (1). Ce qui prouve, comme je l'ai dit à propos de l *Cantate*, que la simplicité tout aimable qu'on nous a prêché depuis quelques années reste sans doute à la mode, mai que la mode la plus nouvelle accepte en même temps de musiques plus bruyantes et plus compliquées. (Il s'agit bien entendu, de la mode suivie par une « élite », car l grand public...) Il y aurait quelque candeur à s'en étonne — cette aventure est de tous les siècles et de tous les pays artistiques — et il serait vain de se casser la cervelle à cher cher une esthétique capable d'embrasser des musiques si dif férentes. Toutefois, s'il en est besoin, nous forgerons aisé ment une théorie qui explique cela le mieux du monde ... (2)

MAURICE BRILLANT.

Claude Debussy

Le remarquable volume de Maurice Boucher occupe une place éminente et singulière non seulement dans la bibliographie debussyste, mais dans la critique musicale contemporaine (3). L'auteur suppose connus du lecteur tous les détails biographiques et anecdotiques qui se rapportent à la vie du musicien et dont il est aisé de prendre connaissance dans des ouvrages facilement accessibles comme ceux de Vallas ou les deux numéros spéciaux de la *Revue Musicale*. Il sup-

(1) *La Nuit*, réduction pour piano, chez Rouart-Lerolle (qui a édité toutes les œuvres de Sauguet).

(2) Le concert nous offrait encore une symphonie de Haydn et *Renard* de Strawinsky, cet original, plaisant et savoureux chef-d'œuvre (voix et petit orchestre, la percussion très développée) qui se passe très facilement d'être joué sur un théâtre, comme la plupart des œuvres de Strawinsky, écloses pourtant aux Ballets Russes.

(3) Rieder, Paris, 1930.

ose également connus tous les travaux de morphologie et e syntaxe musicales sur la langue debussyste, telle qu'on eut l'étudier dans les pénétrantes exégèses de Louis Laloy t de Maurice Emmanuel. Dépassant donc ce stade de l'histo-ique et du grammatical, il entre de plain-pied dans l'esthé-ique et rattache le cas particulier Debussy à un essai géné-al « pour la connaissance du devenir » dominée par l'idée irectrice d'une « Actualité spirituelle ». L'actualité spiri-uelle oscille entre deux extrêmes qu'il appelle *La Danse* et *a Prière*. La Danse, c'est le jeu des formes, la joie du mouve-nent et des lignes, le plaisir d'être pris tout entier dans le résent et, à la surface même du présent, dans l'immédiat. a Prière, c'est le repli de l'homme sur lui-même, ou l'effu-ion vers le mystère; le présent perd alors sa valeur propre : n'est plus que réceptacle et son contenu seul importe. Ces eux extrêmes se suivent, dans le rythme éternel de l'esthé-ique, comme le flux et le reflux, et chacune des périodes où ègne l'un d'eux entraîne une revision des valeurs. Tel mu-icien sublime apparaît ennuyeux ou froid. La musique de Debussy relève-t-elle de l'eshétique de la danse ou de celle e la prière? Elle relève de l'une et de l'autre, car elle se ient à égale distance des extrêmes. C'est pourquoi elle con-naîtra, plus que beaucoup d'autres, les alternances de la faveur et de l'oubli. L'actualité spirituelle qui lui sera le plus propice commencera entre l'âge des effusions et celui es jeux.

Il est peu de livres de critique musicale qui excitent à pen-er autant que celui-ci. C'est que l'auteur est musicien utant que philosophe, et philosophe autant qu'écrivain.

André Cœuroy.

Les disques

Depuis le début de la saison, les catalogues sont loin de présenter la variété qu'ils offraient l'an dernier à même épo-que. Il semble que certain referendum récent, qui étala âcheusement les goûts du grand public : Puccini et Masse-net, ait beaucoup influencé le choix des éditeurs. Telle mai-son qui, autrefois, nous offrait chaque mois un choix assez

ample de disques de mélodies, orchestre et musique de chambre, préfère cette année « pousser » des enregistrements de music-hall ou de danses, d'un profit, hélas ! plus certain.

En ces temps d'indigence, les admirables disques de Solesmes, que publie *Gramophone*, ont été notre réconfort. Ces deux albums de chant grégorien ont déjà remporté un très grand succès aux États-Unis, où ils furent d'abord présentés. Souhaitons-leur un aussi chaleureux accueil dans leur pays d'origine. Ces mélodies admirables semblent jaillir de l'âme comme un chant spontané à la louange de Dieu. La souplesse de la ligne mélodique suit les moindres inflexions de la pensée et souvent dessine jusqu'à la forme grammaticale. C'est, dans toute sa grandeur et sa simplicité, « la prière chantée de l'Église », un écho toujours émouvant et vivace des premiers siècles chrétiens. Cette musique, comme a très justement écrit Dom Mocquereau, « s'adresse à la partie supérieure de l'âme; sa beauté, sa noblesse proviennent de ce qu'elle n'emprunte rien, ou le moins possible, au monde des sens; elle passe par eux, ce n'est pas à eux qu'elle s'adresse ». Rien n'exprime mieux que ces mots la beauté de cette ligne mélodique, légère, mobile, immatérielle expression des plus purs sentiments de l'âme.

L'exécution matérielle de ces disques approche de la perfection. Les timbres et le volume des voix de la masse chorale sont fidèlement reproduits. Le microphone a été judicieusement placé, ni trop loin ni surtout trop près, ce qui eût pu gâter ces disques par un éclat déplacé. Au contraire, pendant que tourne le plateau, on s'unit par la pensée à la montée de ces voix priantes dans la nef.

Signalons particulièrement — bien que le choix soit difficile — les enregistrements des *Ténèbres* du Vendredi-Saint : « *Ecce quomodo moritur* », et les admirables hymnes à la Vierge : « *Virgo Dei Genitrix* » et « *O quam glorificata* ».

M. Mathé.

HISTOIRE

HENRI BREMOND. *Les Illuminés de Picardie. Madeleine de Flers.*

L'innocence des Guérinets est maintenant indubitable (voir *La Vie Intellectuelle* du 10 octobre 1930). A vrai dire, elle avait déjà été établie par Corblet, il y a 60 ans, mais il était nécessaire de résumer la situation pour l'intelligence des pages toutes neuves qui suivent, et qui mettent en lumière la figure de la Mère Madeleine de Flers.

G. CHARENSOL. *Du nouveau sur l'Affaire Dreyfus.*

L'Affaire — ce moment de la conscience nationale que Péguy avait vu, non sans tristesse, entrer dans l'Histoire — prend un regain d'actualité. Un dossier d'une importance unique vient d'être publié. Coup sur coup plusieurs volumes ont vu le jour. Il y faudrait joindre le plus récent de ces ouvrages, un grand livre de M. G. Charensol lui-même : « L'Affaire Dreyfus et la Troisième République. » (Éditions Kra.)

ANDRÉ GEORGE. *Girondins et Montagnards.*

M. Mathiez dresse contre Danton un réquisitoire décisif. Par contre, son plaidoyer en faveur de Robespierre est peut-être moins persuasif.

Les illuminés de Picardie

Madeleine de Flers

(Le lecteur de *La Vie Intellectuelle* n'aura peut-être pas oublié Pierre Guérin et ses Guérinets que je lui présentai naguère).

Dans ce groupe de persécutés figure une curieuse personne plus inquiétante peut-être que ses prétendus complices, ou qui, du moins, paraît telle à première vue. C'est la Mère Madeleine de Flers, religieuse Augustine, en résidence pendant de longues années à l'Hôtel-Dieu de Montdidier. Elle a tâté elle aussi de la prison, ayant été enveloppée avec Guérin et les deux Buquet dans la rafle de 1634, dont Corblet nous parlait plus haut, et qui aboutit à un non-lieu. Cela seul montrerait qu'on attachait alors une importance particulière à la Mère Madeleine. Une fois rendue à la liberté, Corblet se désintéresse d'elle, pour ne plus s'occuper que des trois chefs de la secte. Comment ce bon chercheur a-t-il pu ignorer les nouvelles et prochaines aventures qui attendaient Madeleine, ou, plutôt, comment n'a-t-il pas été tenté de suivre la piste, pourtant pleine de promesses, que lui ouvraient deux lignes de Racine dans *l'Histoire de Port-Royal?* Racine, dit Corblet, s'est fait l'écho des injustices dont furent abreuvées, pendant leur vie, et plus encore après leur mort, les prétendus illuminés de Picardie. Parlant en effet

: deux religieuses de Montdidier qui *auraient* été introites à Maubuisson par un des visiteurs de l'Ordre, elles étaient, dit-il, de la secte de ces illuminés de Roye, l'on nommait les Guérinets, dont le cardinal de Richeeu fit faire une si exacte perquisition (1) ». Exemple nusant des hasards capricieux qui nous mènent tous ns nos recherches. Pour moi, qui ne me souciais aucuement des Guérinets, ce sont ces deux lignes de Racine ui m'ont mis, pour ainsi dire, la puce à l'oreille, averti ne je suis, par une longue expérience, qu'il faut toujours ire faire quarantaine à une accusation de quiétisme, lorsqu'on la rencontre dans un livre quel qu'il soit, et à plus rte raison, dans un livre du XVIIe siècle. Racine aidant, s deux guérinettes dont il parle m'ont conduit chez ierre Guérin, où M. Corblet m'attendait. Deux quiétiss donc, et qui « auraient été introduites à Maubuisson », le bel épisode ! Pourquoi d'ailleurs ce conditionnel éfiant ? Elles y sont si bien venues qu'il n'a pas fallu moins e six mois pour les en déloger. L'une, et de beaucoup plus redoutable, était Madeleine de Flers ; nous l'avons éjà rencontrée ; l'autre, une Mère Antoinette, simple onfidente de tragédie. Mieux encore : l'histoire de leur jour à Maubuisson nous a été racontée, et par le menu — plus de trente pages serrées —, dans le livre le plus lâtre ou le seul de toute la littérature port-royaliste : *Modèle de foi et de patience dans toutes les traverses de la ie et dans les grandes persécutions ou Vie de la Mère Marie es Anges* (Suireau) *abbesse de Maubuisson et de Port-Royal* (2). Ajoutons, car ce détail a son intérêt : « *et tante*

(1) Corblet, *op. cit.*, p. 13.

(2) Ce livre achevé en 1685 n'a été imprimé qu'en 1754. Racine es probablement l'aura lu en manuscrit. En tous cas, l'histoire de Mère Madeleine à Maubuisson était bien connue de tous les amis e Port-Royal.

de M. Nicole ». « Cette vie a été écrite par une religieu
de Port-Royal appelée la Sœur Eustochie, fille de Madan
de Brégis (la précieuse bien connue), sur les mémoires q
lui ont été fournis par la sœur de Sainte-Candide le Ce
religieuse de Maubuisson, qui les avait dressés à la sol
citation de la Mère Angélique, à mesure que les chos
arrivaient. » Nous avons donc ici, dressé par un témoin,
qui nous ne pouvons refuser *a priori* notre confiance,
sœur Candide, le journal de ce qui s'est passé à Maubui
son pendant les six mois qui nous intéressent. Aubai
trop rare pour que nous perdions une parcelle de
qu'elle nous met sous la dent. Dans presque tous n
autres chapitres, nos documents ne sont guère que d
exercices de rhétorique, ou d'éloquence. Ici des faits, d
entretiens minutieusement rapportés et par une fi
mouche qui ne gardait, si j'ose dire, ni ses yeux, ni s
oreilles dans sa poche.

Au demeurant la bagatelle littéraire n'y perd rie
Savourez plutôt une de leurs historiettes, et la pl
inoffensive. Est en scène Dom Bénin, le bien nomm
confesseur de l'Abbaye, fort brave homme, mais d'u
niaiserie à toute épreuve. Il se croyait doué pour la co
troverse et s'était promis de déjanséniser Maubuisso
Aussi

ne pouvait-il s'empêcher de brouiller toutes les filles sur les conte
tations du temps, en leur donnant l'impression que la Mère (d
Anges) était infectée d'hérésie... (Un jour), la Mère s'entretena
bonnement avec la sœur Candide et quelques autres s'avisa qu
pour empêcher Dom Bénin de parler, il le fallait prier de faire que
ques écrits. La sœur Damour la jeune, prenant cette petite délib
ration au pied levé, fut voir le bonhomme, et lui dit qu'étant cap
ble comme il l'était, il ferait bien mieux de composer que de s'
muser de parler à des filles des matières de controverse, à qu
elles n'entendaient rien. Aussitôt, avec grande gaieté, Dom Bén
lui dit : « Hé bien que souhaitez-vous de moi?... Vous n'avez qu

ire. Quoi, que voulez-vous? Vous vous appelez Marie... » La sœur Damour qui ne s'attendait pas à un consentement si prompt, fut surprise et, lui voulant donner un sujet éloigné des controverses et en même temps fort stérile, afin qu'il eût lieu d'y rêver plus longtemps, elle lui dit en riant : « Mon Père, il est vrai que je s'appelle Marie. Voulez-vous me faire un discours sur les trois Maries? Vous m'obligerez. » Le bonhomme l'accepte aussitôt sans difficulté. La sœur Damour mourait d'envie de rire; c'est pourquoi elle s'en alla promptement et vint conter tout à la Mère qui ne put s'empêcher d'en rire un peu.

Dom Bénin s'appliqua donc à ce livre, où il joignit le voyage de la Vierge en Bethléem aux trois Maries. Il y fit faire de grands et amples dialogues à ces saintes femmes..., si plaisants qu'il était impossible d'en lire trois lignes sans mourir de rire, et la Mère même, quoique grave et recueillie au dernier point, ne pouvait s'en empêcher. La sœur Candide ne se souvient plus de rien de particulier de ce livre, sinon qu'on n'avait jamais rien vu de plus mal fait et de plus risible. Cependant Dom Bénin n'en portait pas le même jugement; il le jugeait fort digne d'être imprimé. C'est pourquoi, ayant fort bien écrit en cahiers, il le passa à la sœur Damour avec grand agrément, afin qu'étant célérière elle le fit imprimer aux dépens de la maison...

Mais ce livre coûta plus cher à la Sœur Damour qu'à Maubuisson. Car les Pères (de Cîteaux) soutenaient beaucoup Dom Bénin, parce qu'abusant de sa simplicité, ils lui faisaient dire et faire tout ce qui leur plaisait, ce que par honneur et politique ils n'auraient osé faire. C'est pourquoi M. de Prières (Dom Jouaust), grand directeur de la Sœur Damour, ayant su, on ne sait par qui, ce qui s'était passé, et les petites railleries qu'elle avait faites du livre de Dom Bénin, il en parla fort sérieusement à la Mère et l'engagea d'en faire faire à la fille une pénitence en plein chapitre : ce que la Mère fit par quelques vues particulières, quoiqu'elle crut la faute de la Sœur Damour fort excusable, ce livre étant aussi ridicule qu'il était (1).

(1) *Modèle*, pp. 315, 317. De Dom Quinet, leur bête noire principale, et qui va bientôt nous occuper, voici le portrait, digne du *Nutrin* : « La manière de vivre de cet abbé — confesseur à Maubuisson pendant deux ans — avait de la conformité à sa délicieuse dévotion. Il avait un soin extrême de sa santé, très peu convenable à sa naissance, qui était très basse, n'étant que fils d'un laboureur, et à sa profession de moine. Au commencement qu'il fut à Mau-

On a le ton. Et non pas seulement du livre de Candide — la mal nommée, celle-ci —, mais de l'abbaye, avant pendant et après le passage de la Mère Madeleine. Pou la vive évocation d'une ruche conventuelle en rupture de solennité, *Vert-Vert* n'est pas comparable à ces *Pro vinciales* du cloître. Mais ici, beaucoup plus de guêpe qu'à Nevers, et combien perfides ! Qu'elles s'amusent fol lement du fantoche qu'on leur a donné pour confesseur et qui les assomme, puisque la tante de Nicole le leu pardonne, moi aussi. Mais elles ne s'en tiennent pas là Leur joli rire sonne faux, dès que, par derrière Dom Bénin elles voient se dresser, ou plutôt se cacher, de beaucou plus hauts personnages : les supérieurs cisterciens de qu relève l'abbaye et qui ont recours, disent-elles, au manœuvres les plus subtiles pour y maintenir leur domi nation.

buisson, il se trouva incommodé... ; il fut obligé de quitter l'abst nence et de se mettre dans les remèdes. Mais *sans juger téméraire ment*, on peut dire qu'il passa bien les bornes. Il n'était nourri qu d'excellents bouillons, œufs frais tous les matins, bons poulet lapins, chapons... ; ne mangeant presque jamais de viande commune Son estomac, affaibli par le mal et par les saignées, avait besoin qu certaines choses fussent accommodées de sucre, mais il en faisa mettre généralement à tout ce qui le pouvait porter, et avec excès. Tout Maubuisson comptait les morceaux. Ces grandes dames so très généreuses, mais leur main gauche n'ignore pas ce que dom la main droite. « Vers le printemps il eut une fièvre tierce, qui l laissa des chaleurs et des intempéries de sang, qui l'obligèrent passer l'été dans les remèdes. Il se baigna en chambre, prit de eaux, du petit lait clarifié, des apozèmes gelées (l'apozème, c'e une décoction faite et préparée avec des racines et autres simple Richelet le fait masculin), sirops battus dans sa boisson ord naire, bouillons drogués tous les matins. Mais il joignit à ces rem des, dont l'infirmité peut user, des délicatesses, confitures sèche noix confites, écorce de citron et d'orange, conserves, pâtes... C n'y voyait nulle nécessité, mais une mauvaise accoutumance, pe convenable à un religieux. Sa délicatesse dans ses habits allait d pair... Par petits intervalles néanmoins il faisait l'abstinence. » C'est le mot de la fin : « Mais sa délicatesse n'en était pas moindr car il lui fallait d'excellent poisson... » (*Modèle*, p. 218, 219.)

On sait que la Mère Angélique Arnauld, prêtée à Maubuisson comme abbesse, avait travaillé la première, et de maitresse main, à la réforme de cette maison. Peut-être avec moins de succès que ne le veut la légende de Port-Royal, puisque cinq ans après son départ tout était, paraît-il, à recommencer. L'abbesse qui lui avait succédé, Mme de Soissons, sœur naturelle de Mme de Longueville, « quoique bonne personne », austère même, et, qui plus est, adorée de ses filles comme une « idole », n'avait pas, nous dit-on encore, le génie du gouvernement.

A sa mort, il ne restait pas un sou dans les coffres, pas même de quoi acheter une chandelle. Le spirituel ne battait pas moins de l'aile. On nous donne là-dessus des détails qui font frémir : « Elle avait reçu plus d'une douzaine de filles de Paris, qui n'avaient que peu ou point de vocation. Toute leur dévotion allait à des exercices d'une piété molle et agréable aux sens. Elles chantaient fort bien la musique, faisaient des processions dans les jardins, têtes nues, les cheveux épars, couronnée d'épines, chantant des hymnes et autres choses... (1) » Ce que voyant, la surabbesse, Mme de Longueville, sentit bien qu'il n'y avait pas d'autre moyen d'enrayer une telle décadence, que de confier à nouveau l'abbaye à une fille de Port-Royal. Le choix tomba sur Marie des Anges, excellente religieuse à tous égards, peut-être moins intelligente que son neveu, M. Nicole, mais comme lui sérieuse, un peu terne, et languissamment tenace. Comme les tantes de nos amis sont nos tantes, qu'il soit entendu que, dans tout ce qui va suivre, Marie des Anges ne sera jamais par moi tourmentée. On se proposait donc de la donner pour coadjutrice à Mme de Soissons, qui, sur ces

(1) *Op. cit.*, p. 17.

entrefaites, eut le bon esprit de mourir. Marie des Anges accompagnée de la Mère Agnès qui devait la guider pendant quelques mois, quitta Port-Royal en janvier 1627 pour prendre possession de son abbaye (1). Elle s'y débattra douloureusement, piteusement, pendant vingt-deux ans, parmi des difficultés sans nombre, trop faible et trop seule pour remplir le programme qu'elle s'était fixé, c'est-à-dire pour faire de Maubuisson un autre Port-Royal ; trop rigide pour se résigner à réduire d'une ligne les exigences de ce programme. Nos sœurs n'essaient pas de dissimuler cette défaite, sauf à en rendre uniquement responsables les supérieurs de l'abbaye.

Il est visible, disent-elles, que la Mère des Anges était une religieuse et une Abbesse selon le cœur de Dieu — c'est bien mon avis — mais dès qu'il s'est introduit dans l'abbaye de Maubuisson des gens sans expérience et qui y ont apporté un esprit prévenu de fausses maximes sur la conduite des monastères de filles, ou sur la spiritualité, alors une abbesse et un gouvernement qui faisaient la consolation et l'admiration de l'Ordre de Cîteaux sont devenus des sujets d'inquiétude, de peine, de traverse, et de contradiction continuelles. C'est ce qu'on va voir (2).

Ainsi deux sources principales de conflit — sans compter les mille petites passions, jalousie surtout, que l'on voit s'exaspérer, comme derrière une vitre, dans cette ruche conventuelle en ébullition. Deux conflits et qui s'enchevêtrent. Ni sur la doctrine spirituelle ni sur les « maximes du gouvernement », les cisterciens réformés, de qui relève Maubuisson, ne peuvent s'entendre avec cette abbesse, très bonne, très sainte, mais aveuglément docile

(1) Eugénie Arnauld était aussi de la partie et elle resta plus longtemps à Maubuisson que la Mère Agnès. On voit très bien la communauté hostile d'instinct à ces étrangères ; on n'y eut de cesse qu'on ne se fût débarrassé d'Eugénie, éminence grise de Marie des Anges et plus inflexible.

(2) *Op. cit.*, p. 188.

ıx exemples de la Mère Angélique, et aux leçons de M. de aint-Cyran.

En lui disant adieu, la Mère Angélique lui avait donné ır écrit quelques avis dont voici le troisième : « De ne ıs s'engager avec tous les religieux de Pontoise, tant suites que capucins, et de ne les laisser pas entretenir s religieuses. » En fait, et pour les personnes, rien à aindre de ce côté-là. Ni les capucins ni les jésuites ne ıraissent dans les coulisses du drame qui s'annonce. Iais, quoi qu'il en soit de la lettre, l'esprit de cette congne nous est assez clair. C'est une résistance acharnée ce que nous avons appelé l'Humanisme dévot, comme ux directions essentielles de la mystique renaissance qui e poursuivait alors. Retour à l'antiquité, et retour passonné par la manie saint-cyranienne et Port-royaliste e tout dénigrer dans le présent. L'ennemi de fond, qu'on e nomme pas parce qu'on le vénère, et parce qu'on vourait tant se couvrir de lui, c'est François de Sales. D'où ne habileté souveraine à dénicher, à amplifier les excès, lus ou moins dangereux, mais assurément regrettables ue font naître les directions nouvelles quand elles sont ppliquées par des maladroits. Imaginez que Dom Bénin e mêle de commenter saint Jean de la Croix ! De ces naladroits, il y en a eu plus d'un, si je ne me trompe, armi les directeurs spirituels de Maubuisson. N'oubliez as toutefois que nous ne les connaissons que par les mpitoyables caricatures qu'en a dessinées la vipérine Sainte-Candide.

Il y aurait donc eu à Maubuisson, pendant les premièes années de la Mère des Anges, et avant la propagande prétendue quiétiste de Madeleine de Flers, une épidémie de mysticité. Un jeune moine, Louis Quinet, aurait enseigné aux moniales une spiritualité plus sublime que pratique, en même temps qu'il se serait efforcé par divers

moyens, et non sans succès, de battre en brèche l'autor de l'abbesse. Il aurait même en très peu de tem « gagné à lui presque toutes les filles..., celles-là pré sément dont on espérait le plus, parce que c'étaient bons esprits..., que la Mère avait toujours regardées comm propres à établir la réforme... » Au bout de trois mois l plus intelligentes étaient gagnées et les plus fervente Aussi la maîtresse des novices, « qui était l'esprit le pl capable et le plus judicieux de la maison, fille spirituel et zélée que la Mère Angélique même regardait comm un grand sujet ». Mais, bien entendu, ambitieuse et intr gante. La Mère Angélique aurait dû le deviner. Un autre — et ceci est encore plus douloureux ! — « était un fille que M. de Saint-Cyran avait donnée à la Mère qu'elle avait reçue par charité ». Quinet aurait entouré d plus de soins la sœur Euphémie, « parce qu'elle faisait spirituelle et avait l'esprit fort curieux et fervent... Ell s'évaporait à force de spiritualités. Il lui communiqua ses lumières qu'elle recevait avec grand goût. Elle (s'y plaisait tellement... qu'elle en était presque toujours e ravissement et hors d'elle-même. Elle méprisait tout autr chose, tant elle était transcendante, et elle dédaignait l conduite de la Mère, qui était toute *solide* et n'avait rie de ces imaginations ». Il lui arrivait de « tomber en pâmoi son », ce qui, en effet, ne saurait être la preuve d'un solidité parfaite.

Il est vrai qu'elle était austère et régulière au dernier point — tiens ! tiens ! — et c'est ce qui fit que la Mère consentit qu'elle par lât quelquefois à quelques-unes des novices, voulant voir si elle leu communiquerait quelque chose de son *extrême ardeur pour les observances*.

Comment Candide n'a-t-elle pas senti que ces quatre mots justifiaient surabondamment, pour l'essentiel, la « conduite » de Dom Quinet ?

La première à qui elle parla était une novice fort affective et d'un esprit faible. Mais cela réussit mal et l'on eut grand'peine à réparer l'indisposition où elle s'était mise en suivant la conduite de ce confesseur, lequel, quand on lui parlait de ces désordres, les attribuait à la faiblesse de leur esprit, qui ne pouvait, disait-il, porter les opérations divines.

Cette spiritualité prétendue nouvelle

consistait dans des pensées d'une dévotion fort délicieuse... On n'y parlait point de la crainte des jugements de Dieu, de ses péchés, des peines qu'ils méritent, mais de vérités de théorie sur l'essence de Dieu et sujets semblables.

Direction pratique. *a*) « L'abnégation spirituelle des soustractions des sentiments de Dieu dans tous les exercices spirituels »; est-ce là ce qu'on appelle une dévotion délicieuse »? — *b*) « Des actes d'amour entremêlés de pensées excellentes sur la grandeur de Dieu et de ses attributs. » — *c*) « Un certain anéantissement spirituel imaginaire et difficile à comprendre. »

Tout ce mystère se passait dans l'intelligence, et il y avait peu de filles à Maubuisson qui l'entendissent, ce qui lui faisait dire très souvent à la sœur Candide qu'il avait grand regret de voir que l'on était si peu spirituel, qu'il n'en trouvait point de pareilles aux Carmélites... Et il disait que ce peu de spiritualité venait du défaut de la conduite de la Mère. Mais, parmi ces spiritualités, ce Père inspirait toujours l'esprit de division et d'indépendance de la Mère.

Il avait le plus grand tort si cela est vrai. Mais est-ce vrai?

Pour la correction et la réformation de leurs mœurs, c'est à quoi il ne s'appliqua pas. Quelque grande que fut leur faute, elles en étaient quittes pour une douce exhortation, plus propre à les satisfaire qu'à les corriger... Il ne parlait jamais de pénitence ni de mortification, et comme la sœur Candide en était fort surprise... il lui disait qu'il n'en parlait point, parce qu'il supposait parler à des personnes mortifiées, parlant à des religieuses (1).

(1) *Op. cit.*, p. 185-201.

Ce qui n'était pas si ridicule. Il aurait pu ajouter qu'il ne parlait pas de cela, mortification, réforme de mœurs, parce que la Mère ne leur parlait que de cela. Rien, du reste, ne me paraît inquiétant dans cette doctrine que l'on veut et que l'on croit nous présenter sous le jour le plus douteux. Ce sont là des lieux communs, et je crains bien que la sœur Candide n'eût pas trouvé beaucoup plus solide la direction de François de Sales. Nous connaissons Dom Quinet par ailleurs. Richelieu l'estimait fort et lui donnera bientôt l'abbaye de Barbery, dans le diocèse de Lisieux. Il a beaucoup écrit sur les choses spirituelles et n'a jamais passé pour extravagant (1). Peut-être manquait-il encore d'expérience et doit-on lui reprocher, sinon d'avoir combattu l'abbesse, au moins de s'être gouverné comme si elle ne comptait pas.

Je ne m'attarde pas sans raison à cet épisode qui, sous une forme ou sous une autre, va se renouveler constamment tout le long du XVIIe siècle, et bientôt, à Maubuisson même, lorsque Madeleine de Flers entrera en scène. Avec des variantes insignifiantes, ce sera toujours le heurt de deux spiritualités qui se croient et se veulent ennemies, et qui, d'ailleurs, se réconcilieraient sans peine, si de mesquines querelles n'épaississaient et ne prolongeaient à plaisir, de part et d'autre, de simples malentendus. Mais enfin ce n'est là qu'un épisode. Quinet ne confessera Maubuisson que pendant deux ans, et rien ne prouve que les Pères de l'Ordre qui lui ont succédé se soient fait des choses spirituelles les mêmes idées que lui. Plusieurs, je le crois, mais non pas tous. Confesseurs, visiteurs ou supérieurs, tous en revanche, ils se trouvent unanimes à s'attribuer sur la conduite et spirituelle et

(1) Cf. son article, dans Féret : *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, t. V, pp. 292 et suiv.

même temporelle de Maubuisson une sorte de monopole, contre lequel Marie des Anges, fidèle aux principes de Port-Royal, luttera, le plus doucement qu'il lui sera possible, mais sans défaillance. Là est vraiment l'enjeu de ce long débat.

Ils tiennent que les abbesses, les religieux et les religieuses mêmes ne peuvent pas être conduits à la perfection de leur état par des prêtres séculiers ou par des religieux d'un autre ordre, quelque parfaits qu'ils puissent être... C'est sur cette maxime qu'ils ont fait à la Mère depuis son entrée, jusqu'à sa sortie de Maubuisson, leurs plus grandes persécutions, ne pouvant admettre qu'elle fît venir aucun ecclésiastique séculier ou régulier pour elle ou pour les religieuses. C'est par cette maxime qu'ils ont persécuté tous ceux qui sont venus à Maubuisson;

il en venait donc;

et les ont enfin chassés tous. Ils ont tâché par toutes sortes de voies de persuader cette maxime à toutes les filles, et ils l'ont fait effectivement à celles qui étaient particulièrement dans leur confidence. Mais comme les autres n'ont pu s'en persuader..., cela a causé le trouble et la désunion des esprits. Suivant ce principe, M. de Barbery a fait chasser de Maubuisson le P. Benoît et le P. Vincent de l'Oratoire; M. de Prières et M. de la Charité ont fait bannir M. d'Us (séculier) et peiné beaucoup de filles à ce sujet. M. de la Charité et Dom Quinet, Prieur de Royaumont, ont décrié un bon P. Barnabite, pour l'obliger de ne plus revenir à Maubuisson faire des confessions extraordinaires, et ils ont troublé étrangement la maison deux ans durant à ce sujet.

D'autres, d'autres charrettes encore. Mais, avant de nous émouvoir, rappelons-nous, une fois de plus, que nous n'entendons ici qu'une cloche. Non que ces plaintes me paraissent toutes imaginaires. Je crois plutôt que les Pères de l'Ordre ont souvent déployé à défendre leur monopole plus d'acharnement qu'il n'aurait fallu. Après tout, le Droit canon d'aujourd'hui donne raison à Marie des Anges, tout en condamnant du même coup, — nos sœurs, m'ont bien l'air de l'oublier —, les exclusives qu'on a vu

que la Mère Angélique ne se privait pas de prononcer. De bons prêtres séculiers? Rien de mieux. L'Église l'approuve ainsi. Mais de quel droit proscrire en bloc tous les capucins et tous les jésuites? J'ai aussi le sentiment, à lire les innombrables détails et si curieux qu'on nous donne, que les Pères regardaient trop Maubuisson comme leur chose, et l'abbesse comme un mannequin muni d'une crosse. A sa place, je connais quelqu'un qui n'aurait pas attendu vingt ans pour prendre le large.

Mais, de l'autre côté des grilles, il semble aussi que l'on incline trop à prendre les supérieurs ou les confesseurs pour des machines à donner l'absolution et à parapher les contrats de vente. Si large qu'ils doivent ouvrir la porte de leurs confessionnaux à des prêtres de bon renom, leur devoir strict est aussi de barrer le chemin aux brouillons et aux messagers d'une doctrine, ou toute mauvaise, ou même simplement douteuse. Dans la liste rouge dont nous avons donné plus haut quelques fragments se glisse une phrase qui en dit assez long là-dessus.

M. de Prières, les deux abbés de Chatillon... et les autres abbés ont *tous ensemble* usé de tous les moyens pour éloigner M. de Saint-Cyran et les autres personnes de piété, dont la Mère et les Sœurs prenaient des avis de conscience (1).

Telle n'est certainement pas la moins irritée ni, d'ailleurs, la plus imaginaire de leurs plaintes. Marie des Anges avait une confiance illimitée en Saint-Cyran. Elle l'appelait à Maubuisson, où il y faisait parfois d'assez longs séjours, passant des heures entières, sinon au confessionnal — car il avait peu de goût pour ce ministère — du moins au parloir, où la Mère lui envoyait les consciences en détresse. Si étrange, si excessif dans ses propos, comment veut-on que les Pères de Citeaux aient vu

(1) *Op. cit.*, p. 191.

ans inquiétude un tel homme dans la place? (1) Mais venons enfin à Madeleine de Flers et aux six mois orageux qu'elle a passés dans cette abbaye effervescente.

II

On se rappelle Dom Quinet et le succès de sa propa-

(1) Sur l'abbé de Saint-Cyran à Maubuisson, cf. le P. Rapin, *Histoire du Jansénisme*, pp. 304 sq. Il y a là de précieux détails, que Rapin tenait de son ami Dom Jouaux, abbé de Prières — un peu romancés, je crois, c'est-à-dire tirés au noir et par l'un et par l'autre, mais vrais dans l'ensemble —. Dom Jouaux, débarquant à Maubuisson (juillet 1635), « apprit que l'abbé de Saint-Cyran venait de Paris pour y passer quelques jours auprès de deux ou trois religieuses qu'il dirigeait en cette maison. Le commerce qui avait été autrefois entre Port-Royal et Maubuisson... avait donné lieu aux habitudes qu'avait cet abbé en ce monastère, que Madeleine Suyreau... gouvernait alors en qualité d'abbesse. C'était une bonne et vertueuse fille ». Dom Jouaux parlait donc de Marie des Anges sans aucune amertume personnelle. Ce fut lors de cette rencontre mémorable que Saint-Cyran, pris d'un de ces vertiges coutumiers, développa les plus extravagantes de ses idées devant l'abbé de Prières, qu'il voyait pour la première fois et qui manquait tout à fait d'humour. « Ce qui contribua à faire connaître l'esprit du docteur à l'abbé de Prières, (qui) comprit dès lors combien il serait capable de faire mal avec de si terribles maximes. Cela l'obligea d'en avertir l'abbesse de Maubuisson pour interdire le commerce d'un homme si dangereux dans sa maison où l'esprit des filles, naturellement faible et curieux, serait capable de recevoir toutes les impressions qu'un homme de ce caractère pourrait leur donner. Mais ayant su qu'on n'avait nullement profité de ses avis et que cet abbé fréquentait toujours ce monastère, il ne voulut plus y retourner. » Ceci met au point les accusations trop sommaires portées plus haut par Candide. Il n'est donc pas vrai que les Pères de l'Ordre aient usé de tous les moyens pour éloigner M. de Saint-Cyran. Ils auraient pu lui interdire l'accès de l'abbaye. Soit manque de courage, soit condescendance, ils ne l'ont pas fait. Au demeurant, peut-être n'a-t-on pas assez dit l'importance de cet épisode dans l'histoire si obscure de Saint-Cyran. C'est, je crois, cet entretien avec Dom Jouaux qui l'a perdu. L'abbé de Prières avait l'oreille de Richelieu. Son intervention, plus que tout le reste peut-être, aura décidé le cardinal à faire conduire Saint-Cyran à Vincennes.

gande à Maubuisson ; le prestige qu'il avait acquis sur une élite nombreuse et fervente de moniales, la résistance que lui opposaient certaines autres. Une fois congédié, sur les instances, peut-être justifiées, peut-être non, de la Mère des Anges, la guerre civile continue de plus belle. D'un côté, celles qui entendent rester fidèles aux leçons et à l'esprit de Quinet ; l'abbesse, de l'autre, et ses troupes, qui voudraient rallier toute la maison à une spiritualité qu'elles disent plus solide et qui n'est peut-être que plus desséchante. Pour alléger le récit qui ne sera que trop encombré, je baptise les unes *Spirituelles* et les autres *Port-Royalistes* : deux simples chiffres qui ne sous-entendent dans ma pensée aucun « jugement de valeur ». *Port-Royaliste* ne veut pas dire *janséniste* ; *spirituelles* n'est synonyme ni d'*illuminées*, ni de *véritables mystiques*. Bien qu'on insinue perfidement le contraire, la personne même du confesseur pèse peu dans le conflit. On pense bien que les plus agitées des Port-Royalistes en voulaient à Quinet d'avoir trop laissé voir où allaient ses préférences, et que, de leur côté, ses élues n'étaient pas insensibles à l'aménité de son commerce. Inévitables passionnettes que nous n'avons certes pas le droit d'ignorer tout à fait, mais que l'historien doit laisser grignoter aux amateurs de potins. En fait, les Spirituelles ne se sont pas attardées à gémir sur le départ de Quinet ; elles se passeraient, elles se passent de lui sans peine. Et c'est là une bonne note. Ce qu'elles veulent surtout, et avec une ténacité non moins amusante que significative, c'est que la spiritualité ennemie ne triomphe pas dans la maison. Parvenir à cela ne serait pas commode, malgré l'appui assez efficace du confesseur, Dom Catois, qu'elles avaient, Dieu sait comment, gagné à leur cause. Maubuisson avait alors pour supérieur l'abbé de La Charmoye, Dom Mangier, le seul des Pères de l'Ordre que les mémoires de Candide ne déchirent point.

Un brave homme, indulgent, pacifique, ami de tout le monde, lié avec la Mère Angélique et avec Saint-Cyran, plein d'amitié et de déférence pour Marie des Anges. Grâce à lui la timide Mère avait réussi non seulement à se défaire de Dom Quinet, mais encore à déposer de leurs charges l'état-major des Spirituelles, notamment la Maîtresse des novices, et à les remplacer par de mieux pensantes. Revenir sur tout cela était impossible. Ce que voyant,

elles s'avisèrent d'une autre chose qui fut de... solliciter puissamment (le supérieur) d'agréer que l'on fît venir des religieuses étrangères pour la conduite et l'instruction des novices et jeunes professeurs, espérant par là en ôter la direction à la nouvelle maîtresse,

ou tout au moins paralyser l'influence de celle-ci, et, du même coup, celle de Marie des Anges. Bizarre complot, mais ce que femme veut...

Il n'y eut point de moyen dont le confesseur et ces filles ne se servirent pour faire entrer ce bon supérieur dans leur dessein; elles furent assez hardies, aussi bien que Dom Catois, pour lui vouloir prouver que la conduite de la Mère n'était pas assez intérieure et spirituelle. Elles intéressent tous les abbés dans cette proposition..., les assurant que le peu d'avancement des filles ne venait que faute d'instruction et de conduite; que ce n'était que par là que les carmélites rendaient les filles si spirituelles, selon M. de Barbery.

Ah! Dom Quinet leur avait porté un maître coup le jour où, pour stimuler les Spirituelles et pour convaincre les autres, il leur avait dit que leur Maubuisson vermoulu et tiède n'était qu'une pauvre chose auprès des Carmels; contraste d'autant plus humiliant que Maubuisson est comme un faubourg de Pontoise, et que le Carmel de cette ville, où Mme Acarie était morte en odeur de sainteté, flambait alors comme un buisson ardent. Enfin,

que n'y ayant dans Maubuisson que trois ou quatre filles capables

de conduire et d'instruire, desquelles la Mère ne se voulait point servir, il était absolument nécessaire d'en faire venir d'autres.

Ils furent deux ans à poursuivre ce dessein auprès de M. de La Charmoye; tous les Abbés et les religieux de l'Ordre, qui passaient à Maubuisson, entrant dans leur dessein, en parlaient à ce bon supérieur comme fort utile; en sorte que ce bon Vicaire en parlait à la Mère toutes les fois qu'il venait à Maubuisson. Mais la Mère y sentait une telle opposition qu'elle lui disait n'y pouvoir aucunement consentir; parce que les religieuses (sur qui on avait jeté les yeux) étaient des Hospitalières de Montdidier, dont l'une était en grande réputation de sainteté et dans des voies sublimes d'extase, de ravissement et de doctrine..., de quoi la Mère avait de l'éloignement, ne trouvant de sûreté que dans la charité et la simplicité de l'Évangile.

Nos guêpes jouent serré, comme on le voit. Tout leur réquisitoire, du reste, est dressé de maîtresse main. Quoi que néanmoins on doive penser de Madeleine de Flers, il saute aux yeux, aux miens veux-je dire, que l'abbesse avait ici tout à fait raison. On ne conçoit même pas que tant d'hommes sages aient prêté les mains à une conspiration aussi maladroite. Confier une mission que les circonstances rendaient trois fois délicate, à une religieuse étrangère, à une Augustine mal informée sans doute des traditions cisterciennes, et qui plus est à une extatique, il me semble que le bon sens de François de Sales n'aurait pas accepté, pas même discuté une idée aussi extraordinaire. Et, qui plus est, ceci devait se passer vers 1635, c'est-à-dire après la rafle des Guérinets parmi lesquels se trouvait Madeleine, l'emprisonnement et le procès de 1634. De tels événements avaient fait du bruit et l'on n'imagine pas que tous les Pères de l'Ordre les aient ignorés. D'où je conclus que, dans ce milieu de Cisterciens Réformés en relation constante avec les autorités spirituelles de ce temps-là, on ne prenait pas au sérieux les accusations qui pesaient sur Guérin, sur les deux Buquet et sur Madeleine. Ils n'ignoraient pas davantage que Madeleine avait déjà rempli,

ans d'autres couvents plus ou moins déréglés, des mis-
ions toutes pareilles, et je suppose à la satisfaction géné-
ale, sans quoi, l'aurait-on invitée à évangéliser Maubuis-
on? Mais d'où je crois qu'il faut aussi conclure que la
rise que Maubuisson traversait alors était beaucoup plus
rave que les mémoires de Candide ne le feraient croire.
e veux que nos Spirituelles n'aient obéi, en cette affaire,
u'à de méchantes passions, et que Dom Catois ait été le
urbe mielleux qu'on nous dit, uniquement désireux de
apter la faveur du parti qui lui semblait le plus fort.
Mais l'insistance prolongée et pressante des autres Pères
e l'Ordre; mais la capitulation où très à contre-cœur
M. de la Charmoye va se résigner, tout cela ne donne-t-il
as à réfléchir et ne doit-il pas nous mettre d'ores et déjà
n garde contre le récit de Candide?

Enfin, après deux ans de refus et de résistance, le bon M. de la
harmoye ne pouvant plus résister aux instantes sollicitations de
ous les Pères de l'Ordre, pria la Mère de condescendre en cela à
eur désir, l'assurant qu'il prendrait lui-même toutes les précau-
ons pour discerner l'esprit de ses filles, qu'il irait lui-même à
lontdidier pour en reconnaître la vérité... Aussitôt après le consen-
ement donné, M. de la Charmoye fut à Montdidier. Il y vit celle
ont on faisait tant de mentions, qui depuis vingt ans était maî-
resse des novices (1). Il fut huit jours en ce monastère, et pour
ieux discerner l'esprit de ces filles il voulut faire les exercices
ous cette grande Mère... Il lui parlait tous les jours fort longue-
ient; il y remarqua des choses surprenantes; elle parlait admira-
lement de Dieu, de son essence, de ses perfections.

Vous ne vous en douteriez peut-être pas; mais c'est là
our Candide et en général pour tous les anti-mystiques
n très mauvais signe. Une spiritualité solide ne souffre
as qu'on s'occupe tant de Dieu. Cela est bon pour le
iel.

(1) Les dates nous manquent. On peut conjecturer que, vers 1636,
Madeleine avait au moins quarante ans.

Elle avait de grands ravissements et, un jour, pendant qu'elle était en oraison, il la vit élevée de terre de quatre pieds. Tout cela lui fit croire que c'était des effets de l'esprit de Dieu,

et avec d'autant moins de peine que la très sérieuse enquête, menée par lui, n'avait rien révélé de compromettant. Mais

elle avait une adresse terrible pour cacher sa malice. Sur cela il revint à Maubuisson trouver la mère et l'assurer qu'il n'y avait rien à craindre... Il lui conseilla de lui commettre toutes les jeunes professes et toutes les autres qui voulaient prendre ses instructions et sa conduite... Il entra donc à Maubuisson deux religieuses de Montdidier, une nommée la Mère Madeleine, qui... passait pour une personne rare et miraculeuse, mais qui était en vérité possédée du démon...; l'autre appelée Sœur Antoinette, qui n'était trompée qu'en ce qu'elle croyait sa compagne sainte et pleine de Dieu... mais elle n'entrait pas dans ses illusions, ayant l'esprit trop libre pour se gêner la tête de ces sortes de spiritualités... L'autre s'en servait pour connaître la portée des esprits qui venaient se soumettre à sa direction et l'assurer si elle pouvait leur dire le mystère de l'illumination. Car, étant *presque toujours absorbée et comme toute hors d'elle,* elle était incapable d'en porter jugement. Ce fut ainsi qu'elle en usa à l'occasion de la Sœur Candide, à qui elle ne se découvrit qu'après que la Sœur Antoinette l'eut assurée qu'elle le pouvait faire.

Tout cela vous paraît-il bien cohérent? Si Antoinette n'est que simulation et diabolique malice, d'où vient cette abstraction perpétuelle, qui ne lui permet pas d'ausculter par elle-même les religieuses qu'elle veut séduire et qui l'oblige à recourir pour cela à la pénétration d'Antoinette? Quant à celle-ci, on ne lui veut manifestement que du bien; fille de vertu et à qui on attribue un jugement sain. Quel rôle lui fait-on jouer? complice d'une propagande au sérieux de laquelle elle ne croit pas, sergent recruteur d'une coterie dont elle se désintéresse.

Pour moi, telle que je tâche de la deviner, Antoinette ne m'inspire que sympathie. Je suis persuadé que Sœur

Candide la calomnie, comme elle fait tout le monde, même ceux qu'elle aime, à commencer par Marie des anges. Cette venimeuse, du reste, bien qu'elle fausse les faits qu'elle rapporte, je ne crois pas qu'à proprement parler elle en invente aucun. Il me paraît donc très vraisemblable qu'Antoinette, ronde, gaie et franche, aura plus d'une fois laissé voir que certaines sublimités et qu'à plus forte raison les transes de Madeleine la touchaient médiocrement. Bonne fille et qui a soigné à Montdidier beaucoup de malades. Je la vois fort bien jetant du côté de Candide un regard malicieux, se tapotant du doigt le front ou caressant doucement les épaules quand Madeleine monte, si j'ose dire, sur ses grands chevaux ou quand elle tombe en pâmoison. Mais je la crois foncièrement dévouée à Madeleine; elle veille sur elle qu'elle sent menacée parmi tant de complots; elle l'aide de son mieux à remplir son ministère, la mettant en garde contre l'un, lui disant qu'elle n'a pas à se gêner avec tel autre. Et puis, fermant les yeux sur plusieurs choses qui ne sont pas de son goût. De ce chef, très représentative pour nous, en même temps qu'attrayante. Dans ce drame touffu, tragédie et comédie tout ensemble et toujours le même, qui se joue autour des mystiques sensationnelles, si j'ose ainsi m'exprimer, — Mme Guyon par exemple —, le chœur se divise en trois troupes : il y a les admirateurs éperdus, qui gobent tout, — ici Dom Duchemin qu'on va bientôt nous présenter; il y a la meute jalouse; — ici Candide —; il y enfin les personnes de sens rassis qui voient l'héroïne telle qu'elle est, avec ses vertus et ses ridicules; ici Antoinette. Elle n'a pas l'ombre d'un doute sur la droiture, pas même sur les mérites éminents d'une femme qu'elle voit tous les jours depuis longtemps; assurément elle ignore tout les abominations que médite Madeleine et que Candide va nous exposer.

Beaux débuts, semble-t-il ; au bout de peu de jour Madeleine ne compte déjà plus ses conquêtes ; déjà,

les Pères de l'Ordre espéraient voir revenir à Maubuisson l'heureux temps de l'innocence sous une si belle conduite, mais surtout Dom Duchemin, qui était plongé dans ces illusions, et que la Mère Madeleine appelait l'Aigle de l'État.

Que de Pères dans cette abbaye ! il en sort de tous les côtés. En dehors de ceux que leur fonction y appelle, Maubuisson est comme un sanatorium pour les uns, un relai pour les autres, un délectable caravansérail pour tous. Bien qu'il bénéficiât lui-même de cette hospitalité généreuse, M. de Saint-Cyran aura dû penser, et dire, que ces bons Pères eussent mieux fait de rester chez eux.

Plusieurs des jeunes professes, à la persuasion de ces Pères se mirent avec ardeur dans ces voies éminentes, mais quelques-unes dont la sœur Candide fut la principale, agirent plus sagement et voulurent tout connaître avant d'y entrer. Elles apprirent néanmoins à leurs dépens qu'il y a des occasions où il est meilleur d'ignorer entièrement que de connaître et qu'il est souvent dangereux d'éclairer l'esprit sur les matières où il ne pourrait entrer sans un péril dont toutes les suites seraient funestes.

Refrain connu, déjà stéréotypé et qui ne peut émouvoir que les naïfs. Mais l'aveu rougissant que ces lignes enveloppent n'est peut-être qu'une nouvelle feinte. A l'en croire donc, trop sensée et trop sérieusement pieuse pour ne pas résister, de tout son instinct, à ce qu'elle devinait des leçons de Madeleine, Candide aurait voulu — péché de curiosité, et par suite d'imprudence — connaître à fond les derniers dessous de cette doctrine et bientôt elle aurait reculé d'horreur devant les mystères, d'iniquité qui lui étaient révélés. Ce disant, divers indices m'inclinent à croire qu'elle se calomnie elle-même, tant est grande la force de l'habitude ! Elle expose, de-ci de-là cette spiritualité ennemie avec tant d'intelligence qu'il

st difficile de croire qu'elle n'en ait pas senti la séduction.

Candide — telle du moins que je la vois — n'a pas la sérénité, la saine simplicité d'Antoinette. D'un esprit extrêmement vif et pénétrant, inquiète, scrupuleuse même peut-être, les solides leçons, mais pour elles trop accablantes, de Marie des Anges ne lui avaient pas donné la paix. Elle sentait confusément qu'elle avait besoin d'autre chose. Dom Quinet, qu'elle n'avait pas jugé d'abord aussi malfaisant qu'elle le peindra plus tard, lui avait été bon ; il avait commencé à la libérer, à l'épanouir ; puis son goût de l'intrigue avait repris le dessus et elle avait passé, oh ! sans tambour ni trompette, au camp ennemi. Mais c'était une de ces âmes que les joies mauvaises ne remplissent pas. La vue et les entretiens de Madeleine l'auront de nouveau doucement troublée. Séduite d'abord comme les autres, plus que les autres peut-être, elle se sera mise à cette école de paix avec une avidité sincère, sauf à se décourager bientôt en s'apercevant que cette paix ne s'achète qu'au prix d'une abnégation perpétuelle. Et elle aura recommencé à suivre sa pente, à intriguer, à espionner, à trahir. Ne brûle-t-elle pas maintenant, ou, pour mieux dire, n'empoisonne-t-elle pas ce que d'abord elle avait adoré? Sur la mystique, ou, si vous voulez sur l'illuminée qu'elle déchire avec une exquise férocité, ne flagellerait-elle pas ses propres rêves d'antan, un idéal dont elle a entrevu la splendeur, mais qu'elle n'a pas eu le courage de suivre? *Corruptio optimi.* Ce n'est là, bien entendu, qu'une conjecture, et qui, d'ailleurs, n'intéresse pas directement l'histoire même de Madeleine de Flers, mais qui ne laisse pas d'éclairer toute l'histoire spirituelle du XVIIe siècle. Cette Candide raffinée et trouble ne serait-elle pas la sœur aînée de Mme de Maintenon?

En tout cas, le métier qu'elle va faire sous nos yeux n'est pas beau. Oiseau et souris tour à tour, flattant et bénissant tout le monde, colportant d'un clan à l'autre les secrets qu'on lui livre des deux côtés avec une égale confiance. Même si l'on nous démontrait par impossible l'infamie de Madeleine, l'agent provocateur qui la file en paraîtrait à peine moins méprisable. Comment Port-Royal qui a canonisé sœur Candide — car le livre que nous étudions faisait leurs chères délices —, comment la Mère de Brégy qui a mis ce livre au point, n'ont-ils pas senti cela? Ai-je eu tort d'écrire, jadis, que, malgré tant de vertus, Port-Royal n'était pas une école de noblesse?

S'il plaît à *La Vie Intellectuelle*, nous retrouverons bientôt cette Candide.

HENRI BREMOND,
de l'Académie Française.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Du nouveau sur l'Affaire Dreyfus

L'intérêt qui se manifeste depuis quelque temps autour de l'Affaire Dreyfus montre, à ceux qui en pourraient douter, l'importance capitale que le recul du temps permet de lui attribuer : drame judiciaire ; drame psychologique, drame social, drame politique, l'Affaire fut tout cela, et si jusqu'ici on s'est attaché surtout à ses côtés anecdotiques et à son développement historique, des études traitant de plus haut le problème ne tarderont pas à voir le jour.

En attendant, l'Amérique vient de consacrer une importante étude à l'Affaire ; le livre de Jacques Kayser va paraître bientôt en Angleterre ; cependant qu'en Allemagne une pièce de théâtre et trois ou quatre essais ont précisé les circonstances de cette cause extraordinaire.

La France n'est pas restée à l'écart de ce mouvement. Depuis l'an dernier, nous avons vu d'abord *L'Affaire Dreyfus*, de Louis Leblois (1) qui groupe d'une façon extrêmement claire tous les documents les plus importants. C'est un livre capital et d'une objectivité bien plus sûre que l'ouvrage monumental de Reinach.

La vie de l'Église sous Léon XIII (2), l'ouvrage posthume du P. Lecanuet est d'autant plus intéressant que son auteur se montre résolument dreyfusard.

Mais les deux livres auxquels nous voudrions plus particulièrement nous arrêter sont tous les deux traduits de

(1) *L'iniquité, la réparation* (Quillet, éditeur).
(2) Alcan.

l'allemand : Il s'agit de l'*Affaire Dreyfus* de Bruno Weill (1) et des *Carnets de Schwartzkoppen* (2).

*
* *

Bruno Weill, avocat à la Cour d'Appel de Berlin et Conseiller juridique de l'Ambassade française, s'étant attaché à dépouiller les documents publiés par le Ministère des Affaires Étrangères allemand sous le titre : *La politique des grands cabinets européens 1871-1914*, découvrit dans les volumes IX et XIII de nombreuses pièces concernant l'Affaire Dreyfus. De ces renseignements jusqu'alors inédits, il tira les éléments d'une série de conférences qu'il prononça dans plusieurs villes d'Allemagne.

Utilisant les communications échangées entre l'ambassade d'Allemagne à Paris et la Wilhemstrasse, Bruno Weill confirma les thèses dreyfusardes : c'est-à-dire les relations de l'attaché militaire Schwartzkoppen avec Esterhazy et l'attribution à ce dernier du fameux bordereau qui entraîna la condamnation de Dreyfus.

Il exposa enfin les raisons qui ont déterminé le gouvernement allemand à ne point révéler ces faits, et de cette déplorable attitude il rend surtout responsable le chancelier Bülow et l'attaché militaire, qui accepta sans réagir l'ordre de silence donné par ses chefs.

Un jour que Bruno Weill prononçait sa conférence à Hanovre, la veuve de Schwartzkoppen et son ami Bernhard Schwertferger se trouvaient dans la salle. Quand il eut achevé sa démonstration, Mme de Schwartzkoppen et son conseiller allèrent trouver l'avocat et protestèrent contre l'injustice de ses paroles à l'égard de l'officier allemand. « Afin de démontrer combien fut inattaquable son attitude, nous avons décidé de publier les papiers qu'il a laissés », ajoutèrent-ils.

(1) N.R.F.
(2) Rieder.

En effet, peu après, paraissait un livre qui vient d'être traduit en français sous le titre *Les Carnets de Schwartzkoppen.*

La partie essentielle de cet ouvrage est une sorte de récit de l'affaire Dreyfus écrite en 1903 par Schwartzkoppen, en se servant des notes prises par lui à partir de 1894. Les précisions qu'il apporte présentent un vif intérêt, puisqu'on y trouve la date exacte de son entrée en relations avec Esterhazy, la nomenclature des principales pièces qui lui furent livrées, le sens véritable de la lettre « Ce canaille de D... », l'assurance que le « petit bleu » fut bien adressé par Schwartzkoppen à Esterhazy, etc...

Il semble malheureusement que les détails qui accompagnent ces faits et qui constituent une histoire succincte de l'Affaire ne sont venus qu'indirectement à sa connaissance. On ne peut manquer d'être frappé, en particulier, par les confirmations systématiques qu'apportent *Les Carnets* aux thèses soutenues par Joseph Reinach dans son *Histoire de l'Affaire Dreyfus.*

Du point de vue purement historique, il eût été bien préférable de nous donner des documents, même incomplets, mais objectifs, plutôt qu'un récit cohérent écrit après coup.

Ajoutons que si la bonne foi des *Carnets* ne saurait être suspectée, il est difficile d'accepter la thèse de Schwartzkoppen suivant laquelle il n'aurait pas songé un seul instant — avant que Picquart le découvrît — qu'une fatale erreur judiciaire avait pu substituer Dreyfus à Esterhazy. De toutes façons, on ne peut s'empêcher d'opposer l'attitude fuyante de l'attaché militaire à la parfaite loyauté de l'ambassadeur allemand, M. de Münster.

Si les *Carnets de Schwartzkoppen* n'apparaissent point comme une source très importante de documents, ceux que nous apporte Bruno Weill, par contre, ne sauraient être discutés. Les archives du ministère des Affaires étrangères allemand, sur lesquelles il s'appuie, ne sont pas suspectes, et le récit qu'il nous fait des conversations

diplomatiques échangées entre la France et l'Allemagne au cours de l'Affaire est d'une parfaite tenue historique.

Pour comprendre l'attitude de Schwartzkoppen, de Münster et d'Hanotaux, ministre des Affaires Étrangères français en 1894, il ne faut pas oublier que l'attaché militaire allemand avait accepté l'offre d'Esterhazy malgré les défenses de son ambassadeur. S'il eut le courage de déclarer formellement qu'il n'avait eu aucune relation avec Dreyfus, il n'eut pas celui de dénoncer Esterhazy comme le véritable auteur du bordereau. Münster, qui ignorait que Schwartzkoppen continuât à se livrer à l'espionnage, ne comprit rien à cette histoire de bordereau, d'autant qu'Hanotaux, aussi bien que Dupuy et Casimir-Perier, afin de ne point dévoiler les sources de notre service de contre-espionnage, lui en cachèrent l'origine réelle.

Dans la conférence qu'il a faite aux Sociétés Savantes le 30 juin 1930, Me Bruno Weill remarque très justement que toute cette affaire a été viciée par le fait que les déclarations de Schwartzkoppen à Münster, aussi bien que celles qui lui furent faites par les ministres français, sont toutes à demi fausses.

Dès que l'arrestation de Dreyfus est connue, les journaux commencent à mettre en cause les ambassades étrangères, et plus particulièrement les attachés militaires allemand et italien, dont on connaît l'intimité. L'extrême violence de ton des articles de la presse nationaliste contraint l'ambassadeur à intervenir plusieurs fois auprès du Ministre des Affaires Étrangères. Hanotaux lui exprime ses regrets et transmet plusieurs notes à la presse.

A la fin de décembre 1894, Schwartzkoppen est à Berlin. Au cours des conversations qu'il a avec Guillaume II, le Prince de Hohenlohe et le chef d'État-Major Schlieffen, il n'est pas douteux qu'il leur fait connaître la vérité. C'est assurément au cours de ces entrevues que l'attitude dont Schwartzkoppen ne devait plus se départir fut réglée ; c'est d'elles aussi sans doute que sortit la dépêche adressée par le chancelier à son ambassadeur à Paris le

4 janvier : « Sa Majesté l'empereur, ayant toute confiance dans la loyauté du Président et du gouvernement de la République, prie Votre Excellence de dire à M. Casimir-Perier que, s'il est prouvé que l'Ambassade d'Allemagne n'a jamais été impliquée dans l'Affaire Dreyfus, Sa Majesté espère que le gouvernement de la République n'hésitera pas à le déclarer dans une déclaration formelle ; sinon les légendes que la presse continue à semer sur le compte de l'ambassade d'Allemagne subsisteraient et compromettraient la situation du représentant de l'empereur. — DE HOHENLOHE. »

Le 6 janvier, Münster se rend chez le Président du Conseil et lui transmet la demande comminatoire du gouvernement allemand. Le Comte Tornelli, ambassadeur d'Italie, se livre à une démarche analogue.

Les conversations qui ont lieu le 6 et le 7 janvier 1895 entre Münster, Casimir-Perier et Dupuy, furent considérablement grossies par l'État-Major. Le général Mercier inventa une extraordinaire « nuit historique », pendant laquelle « le général de Boisdeffre, chef d'État-Major général, se tenait prêt à expédier le télégramme préparatif à la mobilisation ».

« Nous sommes restés pendant 4 heures et demie à attendre si la paix ou la guerre allait sortir de cette échange de communications. Vous voyez, Messieurs, que nous avons été à deux doigts de la guerre. » Ces paroles, prononcées par Mercier à Rennes, si elles étaient exactes, justifieraient, jusqu'à un certain point, l'attitude de l'État-Major. Mais ce que nous savons du caractère de Münster nous permet de penser que Casimir-Perier et Dupuy ont raison de ne pas attribuer à cet incident une semblable gravité. Il s'agissait simplement de s'entendre sur la forme à donner à la note qui devait être communiquée à la Presse ; si l'ambassadeur éleva un peu la voix au début pour impressionner le ministre français, il ne tarda pas à donner son approbation à un texte assez anodin qu'Havas publia le 9.

On voit qu'il ne reste pas grand'chose de ce terrible incident dont l'État-Major joua mystérieusement durant toute l'Affaire ; ce n'est qu'au procès de Rennes que Casimir-Perier put dégonfler cette baudruche.

L'Affaire, en sommeil durant trois ans, se réveille à la fin de 1897. Et cette fois, autour de « l'homme de Schwartzkoppen ». En effet, depuis le 10 novembre 1897, date de la publication du bordereau dans *Le Matin*, l'attaché militaire ne peut plus douter qu'Esterhazy en soit le véritable auteur.

Aussi, fuyant une fois de plus les responsabilités, Schwartzkoppen demande son rappel. Le 2 novembre 1897, il est nommé commandant du 2e Régiment des Grenadiers de la Garde à Berlin. Son collaborateur Susskind lui succède à Paris.

Ce départ précipité n'est pas inutile, car maintenant les relations de Schwartzkoppen avec Esterhazy vont être rendues publiques, et le « petit bleu » découvert par Picquart pourra lui être attribué sans nul doute possible.

Les supplications les plus émouvantes lui parviennent alors ; on le conjure de parler, lui qui connaît la vérité entière, lui qui a le pouvoir d'innocenter Dreyfus et Picquart. Mais Schwartzkoppen garde un silence gêné. Certes, on ne peut douter que ces démarches ne l'aient profondément touché ; s'il y répond pas, c'est que ses chefs le lui interdisent. Bülow n'est pas fâché que l'Affaire mette le gouvernement dans le plus cruel embarras.

C'est donc à un déplorable machiavélisme diplomatique que l'Affaire doit de s'être prolongée durant tant d'années.

G. Charensol.

Girondins et Montagnards

Le nouveau livre de M. Albert Mathiez est apparemment un recueil d'articles, parus dans les *Annales Révolutionnaires*, « organe de la Société des études robespierristes » (1908-1923) ou les *Annales historiques de la Révolution française* (depuis 1924). Mais c'est un recueil important et précieux, dont certaines parties sont essentielles : je fais une spéciale allusion au chapitre sur *Danton, l'histoire et la légende*, qui reprend l'article des *Annales historiques* (t. IV, 1927) et résume remarquablement les démonstrations de l'auteur. Car, sous le titre général *Girondins et Montagnards* (1) et bien que nous ayons là d'autres études, — par exemple sur Vergniaud, — il s'agit surtout dans ce volume du fameux duel Danton-Robespierre. Non seulement duel de deux hommes, mais du politicien opportuniste et taré contre l'Incorruptible, et duel aussi de deux écoles historiques, celle d'Aulard, celle de Mathiez : l'histoire officielle, Danton glorifié, statufié, que dis-je, donnant son nom à un cuirassé, — d'autre part, l'imposant effort déployé depuis bientôt trente ans par M. Mathiez pour ruiner la thèse traditionnelle et réhabiliter Robespierre.

Que Robespierre, selon le mot de Napoléon à Sainte-Hélène, ait servi de bouc émissaire, c'est trop évident! Si l'on se donne la peine de connaître ses idées, son caractère, on voit trop où est la noblesse, ou la hauteur de vues, par rapport à son rival. Dans un livre très curieux, écrit en 1911 et publié par la librairie Bloud, M. André Godard tentait déjà de reviser *Le Procès du 9 Thermidor*,

(1) *Études d'Histoire Révolutionnaire. Girondins et Montagnards* (1 vol. in-4° de VIII-307 p. avec 4 planches hors-texte; Firmin-Didot et Cie, 1930. Prix : 30 fr.).

reprenant en épigraphe cette réponse de Cambacérès à l'Empereur : *Sire, cela a été un procès jugé, mais non plaidé!* M. Godard n'était point, d'ailleurs, le premier écrivain catholique favorable à l'Incorruptible. Dès la fin de la Restauration, un apologiste d'alors, Roselly de Lorgues, n'essayait-il pas de défendre Robespierre? M. Godard, lui, ne voyait en l'homme du gouvernement révolutionnaire rien de moins que le fondateur de la démocratie chrétienne. « Démocratie chrétienne »..., je crains beaucoup qu'on ne doive ici perdre quelque illusion, non pas sur le substantif, mais sur l'épithète : M. Mathiez refuse à Maximilien quoi que ce soit de chrétien.

Ce nouveau livre, en tout cas, poursuit le même dessein : on y apprend à mieux connaître Danton, à moins mal entrevoir Robespierre. Je crois bien que, pour le premier, la cause est entendue. Il est désormais difficile de parler de son honnêteté. M. Louis Madelin lui-même a dû céder sur cet objet capital : « Longtemps, — avoue-t-il dans *Les Hommes de la Révolution* (1), — j'ai douté que les accusations portées contre lui sur ce point fussent toutes justifiées. Mais il m'a fallu me rendre devant les révélations apportées par mon confrère M. Mathiez qui, à la vérité, a pour Danton une haine de robespierriste. J'ai très longuement repris ce procès et maintenant je suis fixé : il a dû toucher de beaucoup de mains. » Le lecteur est, en effet, « fixé » et les « révélations » de M. Mathiez sont en grande partie dans le présent volume.

Oserai-je confesser pourtant que l'auteur n'entraîne pas totalement notre conviction? Je veux dire qu'il ne l'entraîne que *contre* Danton et non pas *pour* Robespierre; décisif en ce qu'il condamne, il l'est moins en ce qu'il justifie. Son livre, comme les précédents, est de bonne foi. Nous approuvons tout à fait le ton de sa préface. Historien, il ne poursuit nul but politique. Mais, malgré lui, ne se laisse-t-il pas entraîner, dans son plaidoyer pour Robes-

(1) In-8 écu, Plon, 1928 (p. 172).

ierre, plus encore, je le répète, que dans son réquisitoire ontre Danton ? Pourquoi, trop souvent, semble-t-il faire n reproche aux modérés d'avoir été pour la clémence? i Robespierre fut à ce point regretté de la France presque entière, comment l'auteur peut-il nous montrer préisément (pp. 196 et 200, etc.) que la réaction contre le ouvernement révolutionnaire venait de loin, que le mouvement thermidorien fut général, longuement préparé? i, à la page 218, M. Mathiez ne cite nommément que le raveur Mauclair et le juge Bondon comme s'étant donné « la mort pour ne pas survivre à l'homme qui incarnait à eurs yeux la République », — pourquoi, p. 231, note 4, es deux morts deviennent-elles subitement « les *nombreux* uicides de patriotes qui aimèrent mieux mourir que de urvivre à Robespierre » ? Ce petit fait n'est-il pas très évélateur d'une inconsciente amplification?

Aussi le « procès » reste-t-il encore pendant, et des hisoriens fort peu conservateurs semblent réserver leur ugement sur Robespierre, accordant d'ailleurs à Danton « les qualités de l'homme d'État ». Tel M. Georges Lefebvre dans la dernière histoire de la Révolution, celle de la elle collection *Peuples et Civilisations*, chez Alcan.

Il semble qu'on oppose trop l'un à l'autre les « grands hommes » de la Révolution, glorifiant tantôt celui-ci, tantôt celui-là. A mesure que les documents apparaissent Danton, Robespierre se fondent davantage dans les événements immenses qu'ils vécurent. Joseph de Maistre ne voyait que « scélérats », dans les uns et les autres. Nous exigeons plus de nuances. L'avenir retouchera sûrement le portrait de Robespierre brossé par M. Albert Mathiez. Il faudra bien, toujours, expliquer la Terreur, porter au compte de cet homme un déluge de sang. Danton coûta cher aux partis qui l'acquirent, mais c'est à la France que Robespierre coûta plus cher encore.

Il n'en reste pas moins que la statue de Danton est par terre, et que les historiens ou les curieux devront désormais passer obligatoirement par Albert Mathiez s'ils veu-

lent connaître la Révolution, et même s'ils veulent s'opposer à Mathiez lui-même. Ce nouveau recueil, avec son étude comparative de la politique girondine et de la politique montagnarde, son portrait de Vergniaud, ses tableaux d'histoire sociale ou constitutionnelle, son récit des dernières séances des deux grands Comités à la veille du 9 thermidor, ses notes sur Legray ou Talon (si révélatrices), ses vues d'ensemble sur Danton enfin, — tant de pages minutieuses, patientes et passionnantes cependant, formeront l'une des pièces essentielles du procès toujours ouvert, ou, si l'on préfère, de l'étude toujours plus approfondie de la Révolution française.

André George.

P.-S. — Le tout récent ouvrage (fin janv. 1931) du même auteur, *Le Dix Août* (in-12, 128 p., Hachette, « Récits d'Autrefois »), confirme cette impression d'ensemble. C'est le tableau minutieux et neuf de la plus décisive journée révolutionnaire. Danton, malgré ses racontars — et en dépit de la tradition —, n'y a pas joué le moindre rôle. Il est à Arcis du 6 au 9, rentre à Paris le 9 au soir, mais se contente de flairer le vent. Santerre, le fameux patron brasseur du « Faubourg Antoine », et sa section des Quinze-Vingts sont au contraire au premier rang.

A. G.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Carolus, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).